



Naplouse, le savon et la ville. Patrimoine familial, travail ouvrier et mémoire au quotidien

Véronique Bontemps

► To cite this version:

Véronique Bontemps. Naplouse, le savon et la ville. Patrimoine familial, travail ouvrier et mémoire au quotidien. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Provence - Aix-Marseille I, 2009. Français. NNT: . tel-00548032

HAL Id: tel-00548032

<https://theses.hal.science/tel-00548032>

Submitted on 18 Dec 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Provence Aix-Marseille I
Ecole Doctorale 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »
IDEMEC, UMR 6591 du CNRS

THESE

présentée par
Véronique BONTEMPS

en vue de l'obtention du doctorat d'anthropologie

Naplouse, le savon et la ville

Patrimoine familial, travail ouvrier et mémoire au quotidien

Décembre 2009
Sous la direction de Jean-Charles DEPAULE

Membres du jury

Sossie ANDEZIAN (Chargée de recherches, CNRS)
Christian BROMBERGER (Professeur, Université de Provence)
Jean-Charles DEPAULE (Directeur de recherches, CNRS)
Franck MERMIER (Chargé de recherches, CNRS)
Nadine PICAUDOU (Professeur, Université Paris I)

A la mémoire d'Amîn Tûqân

SOMMAIRE

SOMMAIRE	5
REMERCIEMENTS.....	7
NOTES ET AVERTISSEMENTS.....	11
INTRODUCTION	21
PREMIERE PARTIE.....	49
LE PATRIMOINE AU QUOTIDIEN.....	49
CHAPITRE 1. LA VIE D'UNE SAVONNERIE (1). UNE INDUSTRIE TRADITIONNELLE EN PERIODE DE CRISE	59
CHAPITRE 2. <i>HIFAZ, HIMAYA</i> (PRESERVATION, PROTECTION) : ENJEUX SYMBOLIQUES, ENJEUX ECONOMIQUES	115
CHAPITRE 3. SAVONNERIE ET REPRESENTATIONS. LE SAVON DE NAPLOUSE, UN VESTIGE DU PASSE ?	165
CHAPITRE 4. MUJTABA TBEILA : UN PIONNIER DU SAVON ?	213
DEUXIEME PARTIE	237
LA VIE D'UNE SAVONNERIE (2). LES SEANCES D'AMIN : PATRIMOINE ET PRATIQUES DE SOCIABILITE.....	237
CHAPITRE 5. LES SEANCES D'AMIN COMME REPRESENTATION	245
CHAPITRE 6. LA FIN D'UNE EPOQUE ? (1).....	291
TROISIEME PARTIE	335
LES OUVRIERS DES SAVONNERIES DE NAPLOUSE : UN METIER EN VOIE D'EXTINCTION ?	335
CHAPITRE 7. L'HISTOIRE SAVONNIERE AU PRISME DES MODELES OUVRIERS	347
CHAPITRE 8. DES MICRO-MONDES AU TRAVAIL	393
CHAPITRE 9. L'AMBIVALENCE DE LA MEMOIRE OUVRIERE	439
QUATRIEME PARTIE.....	473
LA SAVONNERIE SANS AMIN : PATRIMOINE ET POUVOIR FAMILIAL	473
CHAPITRE 10. LA VIE D'UNE SAVONNERIE (3). L'ABSENCE D'AMIN : UN CHANGEMENT D'AMBIANCE A LA SAVONNERIE TUQAN.....	481
CHAPITRE 11. LE POUVOIR DE FARUQ TUQAN	499
EPILOGUE. UN DEUIL DANS LA « VIE » DE LA SAVONNERIE : LE DECES D'AMIN TUQAN... ..	529
CONCLUSION	549
GLOSSAIRE.....	561
ANNEXE 1. LES FILS DU HAJJ TAHER AL-MASRI ET DU HAJJ AHMAD AL-SHAKA'A.....	571
ANNEXE 2. LES OUTILS DE FABRICATION DU SAVON	573
ANNEXE 3. LA REGULATION DU PASSAGE A LA FRONTIERE JORDANIENNE.....	575
ANNEXE 4. LES SAVONNERIES DE NAPLOUSE ET DE LA VIEILLE VILLE.....	577
ANNEXE 5. SAVON BLANC ET SAVON VERT	583
ANNEXE 6. VENTES DE LA SAVONNERIE MASRI (EN TONNES) 1975-2006	585
ANNEXE 7. QUELQUES PERSONNALITES NABULSIENNES	587
ANNEXE 8. LE PROCESSUS D'OSLO EN BREF	593

BIBLIOGRAPHIE.....	595
TABLE DES MATIERES	613
TABLE DES CARTES	618
TABLE DES PHOTOGRAPHIES	619
TABLE DES SCHEMAS.....	621
TABLE DES DOCUMENTS	622
TABLE DES TABLEAUX	623

Remerciements

Entre Naplouse et Paris, Aix-en-Provence et Amman, Marseille et Ramallah, ce travail de thèse n'aurait pu aboutir sans l'aide d'un grand nombre de personnes qui m'ont soutenue matériellement, encouragée moralement, accompagnée amicalement et intellectuellement, qui y ont cru et m'ont aidée à y croire.

Avant toute chose, signalons qu'il n'aurait jamais vu le jour sans un accord entre le consulat général de France et l'Ecole Normale Supérieure, monté par Houda Ayoub. C'est l'enthousiasme communicatif de Laetitia Démarais et Philippe Bourmaud, qui me précédèrent au poste de professeur de Français à l'université Al-Najâh de Naplouse entre 2000 et 2001, qui m'encouragea à partir en Palestine en septembre 2001 ; ils ont, ensuite, également accompagné bien des aspects de l'aventure. Qu'ils sachent que je n'oublie pas que c'est à eux que je dois cette première rencontre.

Quelques années plus tard, et la recherche entamée, c'est grâce au soutien de plusieurs personnes et institutions que ce travail a pu voir le jour. Ma reconnaissance va en premier lieu à Jean-Charles Depaule, qui a accepté de diriger ma recherche alors qu'elle n'était encore qu'à l'état d'intuitions. Il m'a conseillée et encouragée, pendant cinq ans, avec constance et patience. La confiance qu'il m'a accordée a été pour moi une grande source de réconfort.

A l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Comparative de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (Aix-en-Provence), j'ai obtenu une allocation-monitorat qui m'a permis de me lancer dans l'aventure de la thèse. Les membres du laboratoire, en particulier Christian Bromberger et Dionigi Albera, m'ont également prodigué encouragements et aide morale tout au long de ma recherche. Les échanges avec les doctorants et jeunes docteurs de la MMSH (Marie-Laure, Amélie, Yohanna, Karine, Anaïs, Vincent, Nassim, Simon, Eric) lors de mes passages à Aix-en-Provence ont été source de discussions parfois enflammées, toujours stimulantes.

J'ai eu la chance d'obtenir ensuite une bourse Lavoisier du ministère des Affaires étrangères, grâce à laquelle j'ai pu bénéficier d'un rattachement à l'Institut Français du Proche-Orient, dans son antenne d'Amman. Pendant un an, j'ai donc profité de facilités matérielles, mais aussi d'un entourage scientifique et amical de grande qualité. Je voudrais ici remercier du fond du cœur les chercheurs de l'IFPO, qui sont devenus des amis : Jean-Paul

Pascual, Géraldine Chatelard, Jalal al-Husseini, Myriam Ababsa, Norig Neveu, Christian Augé, Oroub al-Abed, Olivier Callot, Aurelia Ardito, Aurélie Jouvenel, Chrystelle March, Jean-François Salles, Waël Abu Azizeh, Jean Brunet, Nathalie Delhôpital. Je n'oublie pas les membres de l'administration et de la bibliothèque, Carmen Elias, Brigitte Mermoud, Leila el-Jeichi, Mohammad Khalaf, Abu Shâdî et Ghâzî, qui donnaient à la vie de l'Institut une douce ambiance de petite famille. Je tiens aussi à remercier Franck Mermier, alors directeur des Etudes contemporaines de l'IFPO, pour l'intérêt qu'il a accordé à ma recherche, et qui m'a permis d'obtenir une bourse d'aide à la recherche. Grâce à lui, ainsi qu'à une convention signée en 2008 entre l'IFPO et l'université de Bir Zeit, j'ai pu résider en Palestine durant mon année de bourse, de 2008 à 2009, où j'ai rédigé l'essentiel de ma thèse. Je voudrais ici remercier le département d'anthropologie de Bir Zeit qui a bien voulu m'accueillir et me faire bénéficier d'un bureau pendant cette période, en particulier son directeur le Dr. Musleh Kanaaneh. Je remercie également Roger Heacock de l'Institut Abu Lughod, initiateur de la convention IFPO-Bir Zeit, ainsi que Musa Sroor du Département d'Histoire et d'Archéologie de Bir Zeit.

Mes remerciements vont aussi à d'autres chercheurs qui, tout au long de mon travail, m'ont manifesté intérêt, confiance et conseils : Emma Aubin-Boltanski, Sossie Andézian, Aude Signoles, Elisabeth Longuenesse, Jean-Claude David, Randi Deguilhem, Jean-François Legrain, Bernard Botiveau, Nadine Picaudou.

Longue est la liste des personnes qui, à Naplouse, m'ont permis d'entamer ma recherche, de me faire ma place, qui ont ouvert pour moi des portes – et au-delà, qui m'ont accordé amitié et confiance. Dans les savonneries, il s'agit tout d'abord d'Amîn Tûqân, le directeur de la savonnerie Tûqân, qui m'a littéralement prise sous son aile. Sa mort brusque, en 2007, a laissé une profonde tristesse à tous ceux qui le connaissaient. Ce travail lui est dédié. Il s'agit ensuite, bien entendu, des ouvriers des savonneries, Fawwâz, Shâher, Ayman, Mohannad, Khâled, Abû Nimr, Abû Mohammad, Abû Samîr, mais aussi d'Ahmad et Sultan Dweikât, avec qui j'ai passé de longues matinées, les regardant travailler ou conversant autour d'un thé ou d'un café. Il s'agit, enfin, de Valentina qui devint une amie très proche. Je remercie également Husâm Sharîf, l'auteur du seul fascicule existant sur l'industrie du savon à Naplouse, qui a manifesté un grand intérêt pour ma recherche, m'ouvrant les portes de la bibliothèque et des Archives de la Municipalité, ainsi que Mu'ayyad Salâh des syndicats de Naplouse. Nasîr 'Arafât n'a pas épargné de son temps pour me fournir cartes et documents, ainsi que de précieuses informations sur l'architecture des savonneries. Sihâm Abû Ghazzaleh m'a accueillie, bien des fois, dans son jardin pour discuter histoire et familles, me permettant

d'obtenir des informations parfois difficiles d'accès. Enfin, Abû Hussein et Umm Hussein ont enclenché pour moi leur précieux réseau de relations ; je n'oublie pas non plus que c'est Umm Hussein qui m'a présentée à Amîn Tûqân.

‘Aqîl, ami sincère, chauffeur infatigable, cuisinier imbattable, a été le compagnon fidèle de mes pérégrinations nâbulsiës. Dans sa petite voiture Autobianchi, j'ai sillonné les rues de Naplouse ; c'est avec lui que j'ai fait de longues promenades dans la vieille ville, en quête d'anciennes savonneries. Qu'il soit ici remercié pour sa bonne humeur et sa disponibilité jamais mise en défaut. Il va sans dire que mon mari Hakîm m'ouvrit un nombre incalculable de portes, et que sans sa présence à mes côtés, nombre de choses n'auraient tout simplement pas été possibles.

Le moment d'écriture de la thèse est souvent une épreuve bien solitaire ; c'est pourquoi l'aide que m'ont accordée mes amis, pendant cette période, est d'autant plus précieuse. Sur ce sujet, ma gratitude s'exprime en particulier envers Aude Signoles et Philippe Bourmaud, qui n'ont ménagé ni temps ni efforts pour relire mes pages, me conseiller et m'encourager. Cet accompagnement a été pour moi capital ; je voudrais ici saluer leurs qualités intellectuelles et scientifiques aussi bien qu'humaines, leur gentillesse et leur disponibilité. Qu'ils sachent que je les considère, en vérité, comme les parrains de ma thèse. Je remercie également Elisabeth Longuenesse, qui a bien voulu en relire une partie, et m'a prodigué d'éclairantes remarques et de judicieux conseils.

Si ma thèse comporte des cartes et des schémas, c'est grâce à la gracieuse aide de quelques cartographes experts de l'IFPO Amman, qui ont bien voulu prendre de leur temps pour les confectionner avec bonne humeur, malgré leur emploi du temps chargé : je remercie donc vivement Caroline Kohlmayer, Myriam Ababsa, Aurélie Jouvenel, ainsi que Julien Fussler, stagiaire et cartographe providentiel. Pour l'editing final, Marianne Groulez, Delphine Moreau et Nicole Bontemps se sont prêtées au jeu de la dernière ligne droite avec beaucoup d'efficacité ; je remercie également Nathalie Bontemps pour ses avis éclairés d'arabisante. Merci aussi à Marie-Laure, pour ses conseils avisés de mise en page.

Ce sont les liens d'amitiés qui m'ont permis, entre le Proche-Orient et la France, d'arriver au bout du chemin. A Amman, je songe en particulier à mes soirées dans le jardin de Myriam et Jalal, sur la terrasse de Norig et Aurelia, dans la véranda de Jean-Paul, chez Aurélie et Guilhem, au salon de coiffure de Banan. Naplouse a aussi été le lieu de nouer une belle amitié avec Marianne Poche, qui a accompagné bien des aspects de cette recherche, et avec qui je partage un certain amour de cette ville. Je remercie aussi Lucienne d'Alençon

pour son enthousiasme et les moments passés ensemble à Naplouse et Ramallah. Depuis Paris, Marseille, Aix ou Tanger, mes amis ont toujours su m'envoyer des ondes positives et réconfortantes : je remercie Delphine, Stéphane, Sarah, Paola, Vincent, Marianne, Stéphane, Diogo, Rita, Thierry, Fanny, Dounia, Nadège, Fazia, Manu, Avak, Hugo, Claire, Stéphanie, Meriam, Marie-Laure, Vincent, Emilie. A tous mes amis, je suis redevable d'un immense soutien.

Mon amour va à mes parents, qui ont toujours voulu voir, savoir, comprendre, et qui ont toujours cru en moi ; à ma sœur et alter ego, Nathalie, avec qui nos chemins se croisent et se rejoignent ; à Hakîm, pour ce qu'il est.

Notes et avertissements

Note sur la transcription

J'ai adopté, tout au long de ce travail, la transcription arabe-français simplifiée suivante :

Lettre arabe	Transcription adoptée	Lettre arabe	Transcription adoptée	Lettre arabe	Transcription adoptée
ع	' (non transcrit en début de mot)	ر	r	ف	f
ا	â	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	s	م	m
ج	j	ض	d	ن	n
ح	h	ط	t	ه	h
خ	kh	ظ	z	و	û/w
د	d	ع	'	ي	î/y
ذ	z	غ	gh		

Lors de la retranscription des propos tenus par mes interlocuteurs, je me suis parfois éloignée de ces principes, afin de rendre compte, au mieux, de leur manière de parler, ainsi que des nuances introduites par la prononciation dialectale. Par exemple, lorsqu'il s'agit de citations du langage parlé, j'ai retranscrit la prononciation des lettres solaires (*al-shughul* devenant *ash-shughul*, *al-tarîq* devenant *at-tarîq*...) sauf pour les noms propres (*al-Shaka'a*) ; la lettre finale ة est parfois transcrite par - *eh* plutôt que par - *a* (exemple : *ghalabeh* plutôt que *ghalaba*, *ash-shaghleh* plutôt que *al-shaghla*) ; *Nâblus* (Naplouse) devient *Nâblis*.

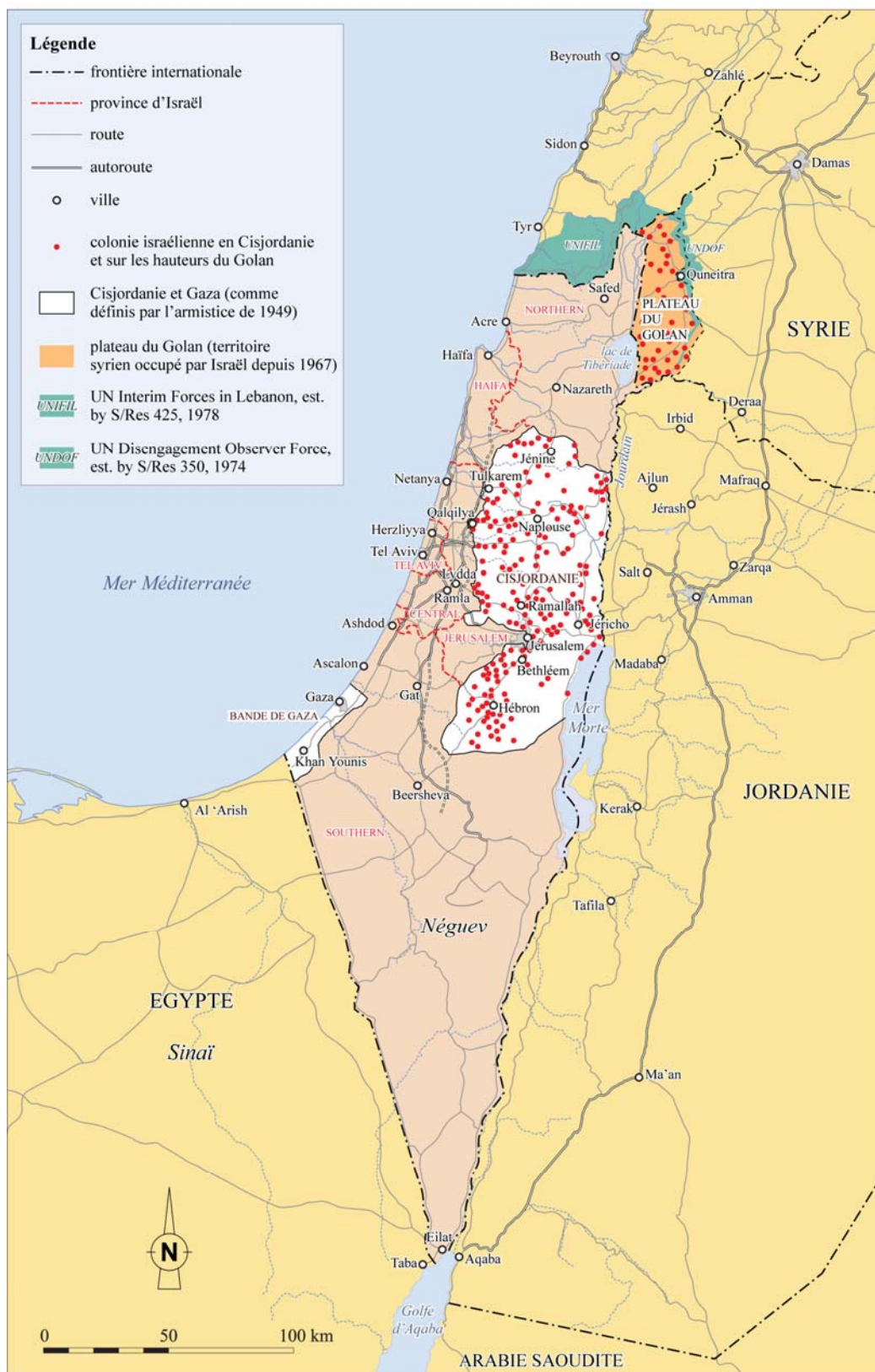
Lorsqu'il s'agit de noms propres ou communs passés dans la langue française, j'ai conservé l'orthographe française (exemple : Yasser Arafat, Ramallah, keffieh, Bir Zeit, cheikh...).

Afin de ne pas alourdir le texte, j'ai la plupart du temps formé les pluriels à partir du mot arabe au singulier, suivis d'un - s (exemple : les *ajnabî-s* : les étrangers ; les *mu'allim-s* :

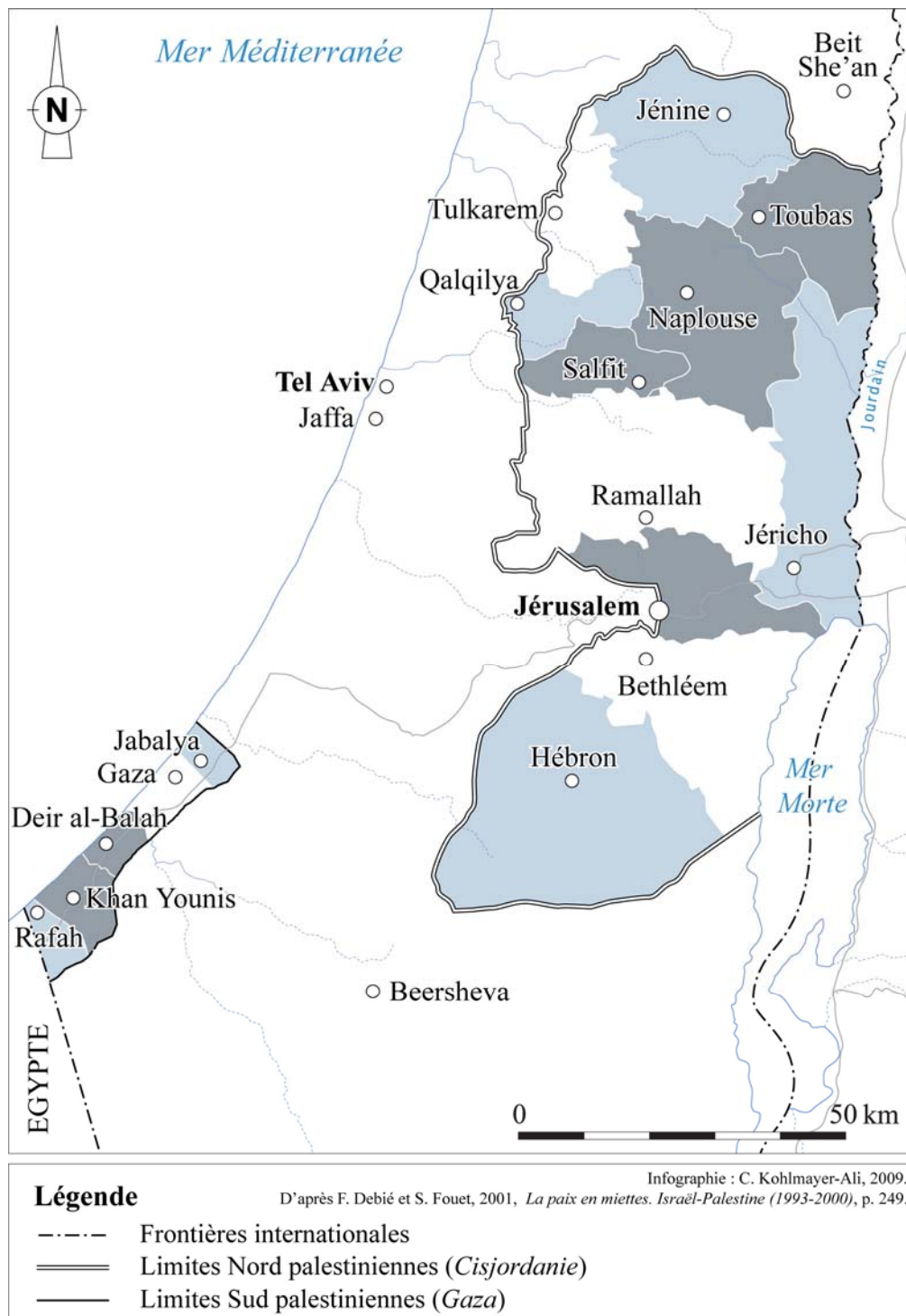
les maîtres) sauf dans la transcription des propos de mes interlocuteurs, auquel cas j'ai conservé la forme plurielle arabe. Je signale dans ce cas de quel singulier le mot est le pluriel (*ajânib*, pluriel de *ajnabî* ; *mu'allimîn*, pluriel de *mu'allim*).

Note sur la traduction

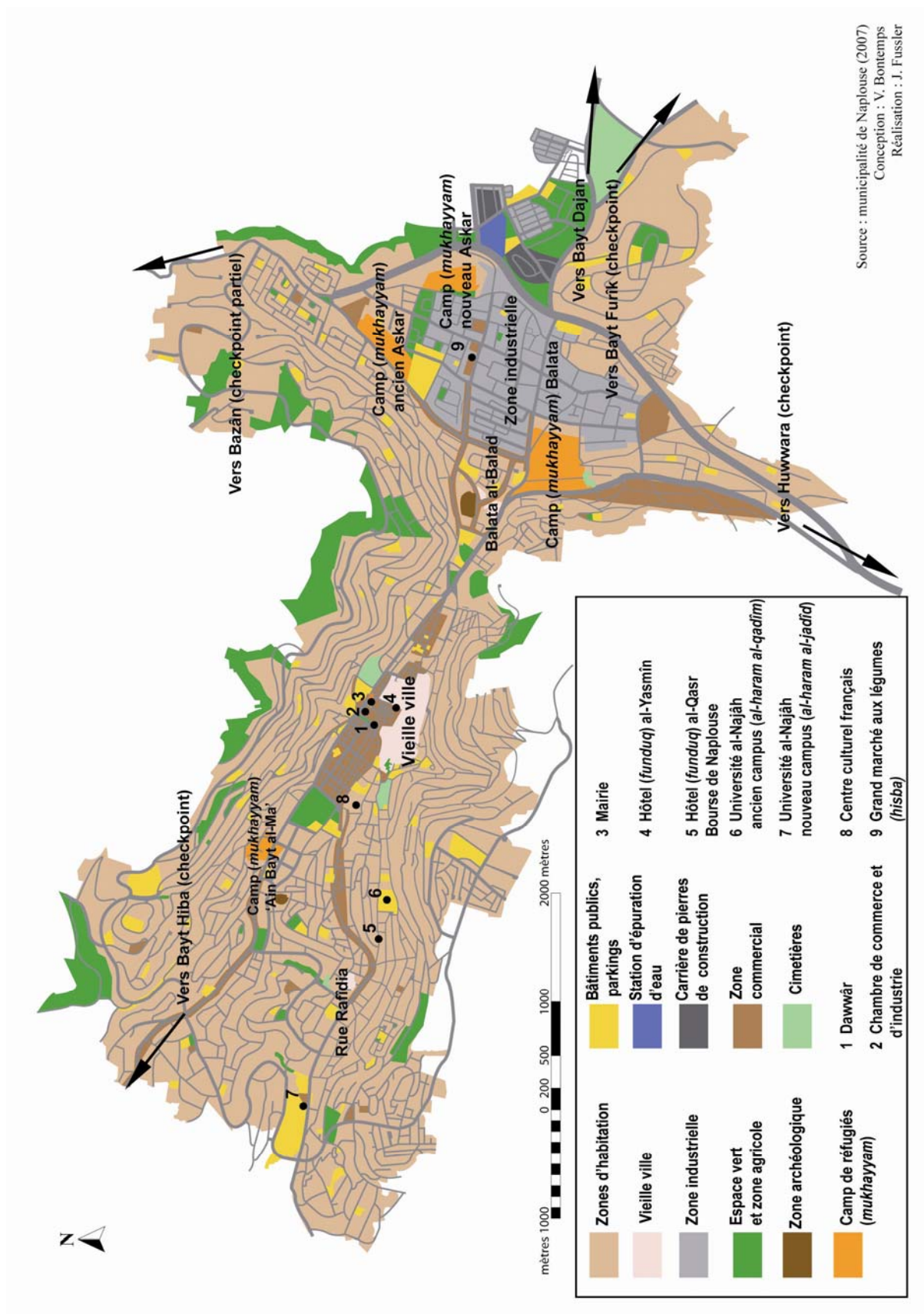
Sauf indication contraire, les traductions d'extraits d'ouvrages en arabe (littérature locale et rapports internes) sont de moi, tout comme celles (depuis l'anglais) du livre de Beshara Doumani *Rediscovering Palestine*. Les extraits d'entretiens sont (également sauf indication contraire) traduits par moi du dialecte palestinien.



Carte 1. Israël et les Territoires occupés palestiniens



Carte 2. Les divisions administratives de Cisjordanie et de Gaza

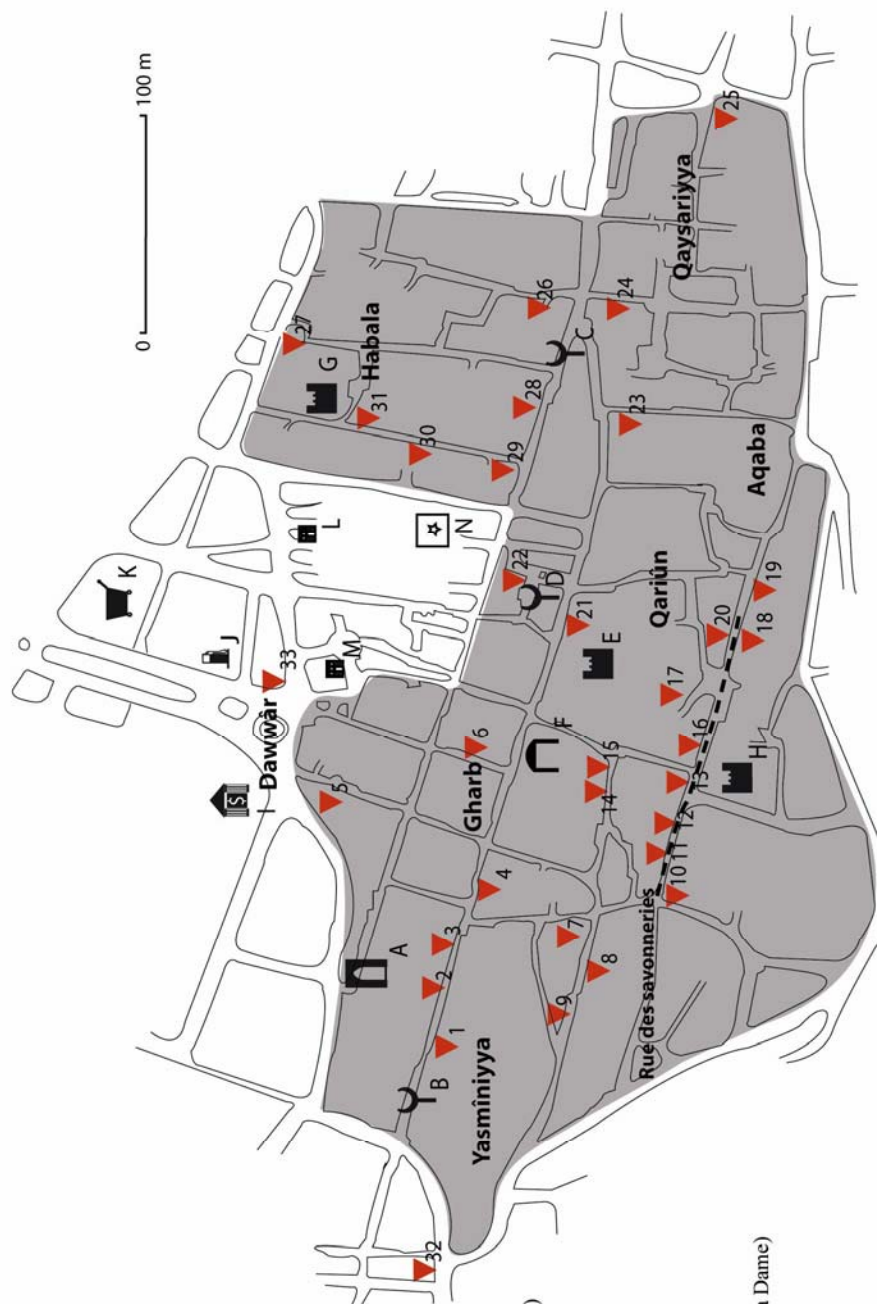


Source : municipalité de Naplouse (2007)
Conception : V. Bontemps
Réalisation : J. Fussler

Carte 3. Naplouse et ses camps

Les savonneries :

- 1) Savonnerie 'Ashûr-Rantissî
- 2) Savonnerie Kana'ân (détruite en 2002)
- 3) Savonnerie Sha'rawiyya
- 4) 'Abd al-Hâdî/Nâbulîsî (détruite en 2002)
- 5) Savonnerie Khayyât
- 6) Savonnerie 'Alûl
- 7) Savonnerie Arafât
- 8) Savonnerie Jawharî
- 9) Savonnerie Hallaqiyya ('Abd al-Hâdî)
- 10) Savonnerie Darwîsh Nimr Shêih (Abû Shomat)
- 11) Savonnerie al-Qâdî (Khammâsh)
- 12) Savonnerie Mahmûdiyya (Kana'ân)
- 13) Savonnerie Nâbulîsî (Kana'ân)
- 14) Savonnerie 'Arafât
- 15) Savonnerie Tûqân (Ibrahîm Tûqân)
- 16) Savonnerie Hâshem
- 17) Savonnerie Sihânî
- 18) ('Abd al-Majîd / Tûqân)
- 19) Savonnerie Nâbulîsî (Ya'ish)
- 20) Savonnerie Qarnân (Abu Rûss)
- 21) Savonnerie 'Uhmâniyya (Fakhr al-Dîn)
- 22) Savonnerie Nâbulîsî
- 23) Savonnerie Mâjîd Nâbulîsî (Badr)
- 24) Savonnerie Tamîmî
- 25) Savonnerie al-'Amd
- 26) Savonnerie Qamhâwî (Salhab)
- 27) Savonnerie Ghazzâwî-Abdû (Masrî)
- 28) Savonnerie Ghazzâwî-Abdû (Mahmûd Faîyer)
- 29) Savonnerie Yûsufiyya (savonnerie de la Dame)
- 30) Savonnerie Shahîn
- 31) Savonnerie Tâher
- 32) Savonnerie Fakhr al-Dîn
- 33) Savonnerie Samâdiyya
- 34) Savonnerie Shaka'a
- 35) Savonnerie Tûqân



D'après N. Arafât, in Sharif, H., 1999, *Sinâ'at al-sabûn al-nâbulîsî*

- | | | | |
|----------------------|----------------------------|-------------------------------|---------------|
| E) Qasr Tûqân | I) Banque arabe | M) Bureaux de la société | Vieille ville |
| F) Hammam Shifa' | J) Station-service Shaka'a | Hâfêz wa 'Abd-al-Fattâh Tûqân | |
| G) Qasr Nimr | K) Nouveau Mall | N) Hôtel Yasmin | |
| H) Qasr 'Abd al-Hâdî | L) Hadaf | | |

Conception : V. Bontemps
Réalisation : J. Fussler

Carte 4. La vieille ville et le Dawwâr

INTRODUCTION

« (...) pour démontrer l'importance de phénomènes apparemment négligeables, il était indispensable de recourir à des instruments d'observation et à des échelles d'enquête différents de ceux qu'on utilisait habituellement. »

Carlo Ginzburg¹

En avril 2002, l'armée israélienne réoccupa toutes les villes de Cisjordanie, durant une vaste offensive de quatre semaines qu'elle appela « Rempart ». A Naplouse, c'est surtout dans la vieille ville que les combats firent rage : les combattants avaient trouvé refuge dans ses ruelles multiples, difficiles d'accès pour les blindés. Aux dramatiques pertes humaines (plusieurs dizaines de Palestiniens trouvèrent la mort) s'ajoutèrent d'importantes destructions matérielles, touchant infrastructures économiques et culturelles. Des hammams ottomans, des mosquées, des savonneries anciennes furent touchés par des explosifs ou des tirs. Visant des regroupements de combattants, démolissant des habitations ou des lieux de travail, les forces d'occupation israéliennes détruisaient aussi les traces matérielles d'une industrie de tradition pluri-séculaire à Naplouse, la fabrication du savon.

Située au cœur des Territoires palestiniens occupés, dans une vallée entre deux montagnes (le mont Ebal et le mont Garizim), à une soixantaine de kilomètres au nord de Jérusalem, Naplouse est la plus grande ville de Cisjordanie par sa population (si on excepte Jérusalem-Est) : avec ses trois camps de réfugiés, elle compte 200 000 habitants environ. Naplouse jouit aujourd'hui dans les médias d'une assez triste réputation : « capitale du terrorisme » pour les uns, selon les termes d'un ministre israélien en 2001, ville-martyre pour les autres, car victime d'un siège et de vexations économiques répétées, puis de réoccupations et destructions régulières, en particulier depuis le printemps 2002. Après un an et demi d'Intifada al-Aqsa (c'est ainsi qu'est communément appelée la deuxième Intifada de

¹ Ginzburg, C., 1989, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, p. 10.

septembre 2000²), l'opération Rempart apparut, de fait, comme une violente rupture : elle sonnait le glas du processus d'Oslo³, entamé en 1993. Malgré ses ambiguïtés, entre tentatives de construction nationale par l'Autorité palestinienne et coercition grandissante du côté israélien, cette période de près de dix ans n'en avait pas moins suscité d'immenses espoirs de paix et de vie plus « normale » pour toute une catégorie de la population palestinienne.

Mise à genoux par le siège économique accru depuis 2002, Naplouse est de surcroît affaiblie par une situation interne agitée que rythment les antagonismes entre familles citadines et habitants des camps de réfugiés⁴. N'a-t-elle pas longtemps été réputée pour être le foyer du « chaos armé » (*fawdat al-silâh*) ? La précarisation du pouvoir de l'Autorité palestinienne depuis la mort de Yasser Arafat, la montée en puissance puis les victoires électorales du Hamas, qui ont attisé les dissensions internes, n'ont fait qu'accentuer cette impression d'équilibre précaire : Naplouse fut le théâtre d'affrontements entre factions des deux bords en juin 2007, à la suite du coup d'Etat du Hamas à Gaza. La situation était largement entretenue par les Israéliens, qui multiplient les incursions armées en ville et dans les camps, achevant de miner la fragile légitimité de l'Autorité palestinienne.

Au regard de cette situation politique troublée, c'est d'une réalité apparemment marginale que traite ma recherche. Elle s'appuie sur une enquête ethnographique menée pendant trois ans (de 2004 à 2007) sur ce que j'appelle (je vais y revenir) le « monde » de la savonnerie à Naplouse. Plus précisément, j'y étudie le déclin, ou l'extinction actuelle de cette ancienne industrie citadine, ainsi que la signification de cette extinction pour les différents acteurs de son monde. A travers cette exploration, je cherche à réfléchir sur la signification et les enjeux pratiques du rapport quotidien au *turâth*, qu'on traduit généralement en français par « héritage » ou « patrimoine ». Car si le caractère brûlant et violemment conflictuel de l'actualité polarise l'attention des médias, il contribue en grande partie à faire oublier que Naplouse, ancien carrefour commercial et caravanier, reliant les villes intérieures de l'Empire ottoman, a été d'abord et avant tout une ville de commerçants. Selon l'historien Beshara Doumani, elle servit, au moins jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, de centre

² D'après le nom de la mosquée al-Aqsa, située sur l'esplanade des Mosquées (ou mont du Temple) à Jérusalem. Des affrontements y eurent lieu le 21 septembre 2000 entre des Palestiniens et l'armée israélienne, venue protéger la visite d'Ariel Sharon. Ces affrontements sont considérés comme le début de la deuxième Intifada.

³ Voir annexe 8 « Le processus d'Oslo en bref », p. 593.

⁴ Voir à ce sujet notamment Bucaille, L., 2002, *Généralisations Intifada*, Paris, Hachette ; Larzillière, P., 2004, *Etre jeune en Palestine*, Paris, Balland ; Signoles, A., 2004, *Municipalités et pouvoir local dans les Territoires palestiniens. Entre domination israélienne et Etat en formation (1993-2004)*, thèse de doctorat en science politique, Université Paris I.

économique et parfois politique en Palestine, « la ville de l'intérieur la plus importante en termes de continuité de peuplement, de densité de population, d'activité économique, de rôle de *leadership* et de degré d'autonomie au sein de la législation ottomane (...), le centre principal de Palestine pour le commerce régional et la manufacture locale⁵... ».

Depuis l'époque ottomane au moins, la ville possède une tradition d'autonomie par rapport au pouvoir central. Jabal Nablus (la « montagne de Naplouse », expression qui désigne la ville et son arrière-pays rural) était célèbre pour sa résistance au pouvoir de la Sublime Porte. Ses habitants sont connus pour leur fierté citadine, leur attachement à leur ville, et le rejet de l'étranger, ce que Philippe Bourmaud a appelé un « patriotisme de tour d'horloge⁶ », en référence à cette réalisation monumentale qui, comme dans d'autres centres régionaux (Beyrouth, Damas, Acre, Haïfa, Tripoli, Alep, Jaffa...), orne à Naplouse une des places de la vieille ville. Si sa position de centre économique a décliné tout au long du XX^e siècle, la ville a gardé une réputation de forte identité : participation active aux grèves sous le Mandat anglais, opposition au sionisme, jusqu'à son implication dans la première et la deuxième Intifada⁷.

Ville forte, ville commerçante, Naplouse était aussi le centre régional de la manufacture du savon, une industrie qui connut au début du XIX^e siècle un essor sans précédent, alors que d'autres industries locales (comme le textile par exemple) subissaient un ralentissement dû à la pénétration européenne des marchés. Ce qui était au départ un artisanat familial et confectionné au village s'est transformé au cours du XIX^e siècle en une industrie citadine florissante, qui contribua à asseoir la puissance matérielle et le prestige des grandes familles. Avec plus de trente savonneries en activité, Naplouse exportait en Egypte et dans tout le Bilâd al-Shâm⁸. Le savon de Naplouse était confectionné à partir de l'huile d'olive qui provenait des villages environnants, la principale production agricole du Jabal Nablus. La situation géographique de la ville, à proximité de la rive Est du Jourdain, complétait cette dynamique favorable : c'est en effet de là que Naplouse tirait le deuxième ingrédient nécessaire à la fabrication du savon, une plante semi-désertique qui, réduite en cendres, donne

⁵ Doumani, B., 1995, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, London, University of California Press, p. 7-8.

⁶ Bourmaud, P., 2007, « *Yâ doktôr* » : devenir médecin et exercer son art en « Terre Sainte », une expérience du pluralisme médical dans l'Empire ottoman finissant (1871-1918), Aix-en-Provence, Université Aix-Marseille I, thèse de doctorat en histoire, p. 641.

⁷ Laurens, H., 1999-2007, *La question de Palestine*, Paris, Fayard ; Picaudou, N., 1997, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire : le drame inachevé*, Paris, Editions Complexe.

⁸ Nom donné à l'ensemble géographique constitué par la Syrie, le Liban, la Jordanie et la Palestine historique, qui constituait avant la première guerre mondiale un sous-ensemble de l'Empire ottoman (au sens représentationnel car il ne s'agissait pas d'une division administrative au sens strict du terme). Cela correspond à ce que nous appelons « le Levant ».

un produit alcalin permettant la saponification : le *qeli*. A cette époque, pour qui possédait un capital et un peu de pouvoir politique, la production de savon était un investissement fructueux. En témoignent les imposantes savonneries qui émaillent le tissu urbain de la vieille ville, symboles du prestige et de la richesse des propriétaires⁹.

Malgré le déclin de l'industrie tout au long du XX^e siècle, le savon de Naplouse est toujours considéré comme la spécialité de la ville, avec la fameuse pâtisserie locale, la *knâfa*¹⁰. Il est toujours réputé pour sa qualité, dans le Bilâd al-Shâm et dans les pays du Golfe. Il est toujours fabriqué à la main, selon un procédé resté quasiment inchangé depuis plusieurs siècles, exempt ou presque de mécanisation.

La savonnerie à Naplouse : un décentrage par rapport au politique

Le choix d'un objet (la savonnerie) marginal, donc, apparemment résiduel, en tout cas en décalage par rapport à la « situation politique », a été motivé en premier lieu par un parti pris de méthode. Celui-ci provient d'un cheminement assez long qu'il me paraît utile de retracer ici, pour que le lecteur puisse mieux comprendre les circonstances qui m'ont menée de la France en Palestine, jusque dans les savonneries de Naplouse.

A la suite d'un mémoire qui traitait des identités confessionnelles et urbaines dans un quartier de Beyrouth en 2001, je désirais partir travailler au Moyen-Orient, afin d'apprendre l'arabe. Je songeai tout d'abord au Liban ; puis j'appris qu'une ancienne collègue et amie était partie enseigner le français à l'université Al-Najâh de Naplouse, dans le cadre d'un accord entre le consulat général de France et l'Autorité palestinienne. Le poste se libérait en septembre. C'est donc ainsi que j'arrivai le 18 septembre 2001 à Naplouse, pour enseigner le français, apprendre l'arabe, et éventuellement, me « chercher un sujet de thèse ». Cette première année en Palestine (2001-2002) se révéla assez difficile ; ce n'est que plus tard que je perçus la richesse de cet apprentissage. L'Intifada al-Aqsa de septembre 2000, enclenchée depuis un an lors de mon arrivée, ne fit que s'intensifier dans les mois qui suivirent. Prise dans le flux des « événements », je n'étais que très peu préparée à les observer de manière réflexive. En fait, je me sentais incapable de réfléchir, totalement accaparée que j'étais par le quotidien, entre les cours à donner et la situation de conflit qui entraînait chez moi une sorte de fascination souvent paralysante.

⁹ Doumani, B., 1995, *op. cit.*

¹⁰ Pâtisserie à base de fromage, de cheveux d'ange et nappée de sirop de sucre, qui est la spécialité de Naplouse.

Deux éléments ont contribué à faire basculer mon séjour. Tout d'abord, je rencontrai Hakîm, qui allait devenir mon mari ; puis, en avril 2002, ce fut l'opération Rempart. Les ressortissants français furent évacués (« exfiltrés », pour reprendre le jargon diplomatique) et je passai trois semaines en France, suspendue aux actualités. Peu de temps après mon retour à Naplouse, en juin 2002, un couvre-feu total, qui n'était levé que quelques heures par semaine, fut imposé sur la ville. J'y restai encore deux mois, de juin à août 2002. Du haut de la maison, située sur la montagne du Nord (c'est ainsi qu'est communément appelé le mont Ebal), je voyais la ville dormir mais survivre. J'écrivis un texte sur le couvre-feu, qui s'attachait à montrer l'étirement temporel et la vie au ralenti, telle que je la voyais et la vivais. Ce fut ma première expérience « d'observation participante » sans le savoir¹¹.

Pendant cette année passée à Naplouse, j'avais eu l'occasion de visiter une savonnerie dans la vieille ville, qu'on m'avait présentée comme industrie « traditionnelle » (*taqlîdiyya*), typique de la ville. J'avais été, comme la plupart des visiteurs, séduite par la beauté des *tananîr*, ces tours (littéralement « jupes ») de savon savamment empilées pour le séchage, par la virtuosité des ouvriers, par la rapidité avec laquelle ils emballaient, à la main, les morceaux de savon. L'industrie m'apparaissait alors comme une curiosité, du domaine du pittoresque, tout comme la dégustation de la *knâfa*.

Deux années s'écoulèrent avant que je ne commence ma recherche à proprement parler. Je quittai Naplouse en août 2002, avec Hakîm, pour Amman en Jordanie. Je désirais y achever mon apprentissage de l'arabe, et réfléchir sereinement au fameux « sujet de thèse ». L'expérience du couvre-feu et de la violence subie par Naplouse m'avait dissuadée de travailler sur la Palestine ; je craignais de voir mon attention et mon énergie, comme durant l'année précédente, accaparées par la « situation politique ». Cependant, malgré mes efforts pour m'en détacher, je revenais toujours à Naplouse, animée du sentiment qu'elle avait été peu étudiée d'un point de vue anthropologique, l'attention se focalisant surtout sur les checkpoints, le Hamas, les « attentats suicides¹² ». Cette vision d'une ville mal aimée, assiégée économiquement, stigmatisée aussi comme capitale du « gang » ou du désordre interne ne me semblait pas lui faire justice, ni dans son aspect excessivement politisé, ni dans

¹¹ Ce texte, « Il fait couvre-feu », a été publié dans la *Revue d'études palestiniennes*, n°85, automne 2002.

¹² L'expression « attentat suicide » est celle qu'on utilise généralement pour traduire (imparfaitement) celle de '*amaliyya istishhadiyya*, littéralement « opération-martyre ». Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans ces considérations, mais il faut néanmoins noter la forte connotation idéologique de ces choix de traductions. Signalons le numéro 186 de la revue *Maghreb-Machrek*, consacré au « suicide offensif » en Islam, désignation (peut-être) un peu plus neutre (*Maghreb-Machrek* n°186, 2005-2006 (hiver), « Le suicide offensif en Islam », numéro coordonné par F. Dassetto et B. Maréchal).

l'image qu'elle donnait de ses habitants, qu'on ne pouvait pourtant réduire à un statut de victimes. C'est ce qui motiva en premier lieu le choix de mon objet. La lecture du livre de Beshara Doumani, qui consacre un chapitre entier à l'industrie du savon, acheva de me décider : il y montre l'importance qu'elle eut pour les grandes familles de la ville, notamment au XVIII^e et XIX^e siècles, comme élément-clé de leur fortune, de leur prestige social et de leur pouvoir politique.

Début 2004, je me rendis à Naplouse, pour un bref terrain exploratoire d'une dizaine de jours. Lors de cette visite, j'accompagnai Mme Sihâm Abû Ghazzâleh, qui était alors responsable de l'association de la femme et de la famille (*jama'yyat shu'ûn al-mar'a wa al-usra*) à un rendez-vous où elle exposa un projet de semaine culturelle à Naplouse, autour de la « mémoire de la ville » (*zâkirat al-balad*). Elle précisa que les domaines qui seraient évoqués devaient être « positifs », de manière à ne pas « déprimer » les gens. La référence au passé est en effet très fréquente à Naplouse, dans le contexte d'enfermement et de crise économique, ainsi que d'exacerbation des tensions locales. Dans un processus d'idéalisation du souvenir, on rappelle le passé glorieux de la ville, qui se résume dans l'expression : « quand Naplouse était Naplouse » (en dialecte palestinien *lamma Nâblis kânat Nâblis*). Travailler sur l'industrie du savon, une industrie ancienne, considérée comme un patrimoine (*turâth*) local et citoyen, était un élément valorisant pour mes interlocuteurs, et c'est aussi en ce sens que j'ai résolument envisagé cette entrée : elle offrait la possibilité de déplacer le regard par rapport à une vision des habitants de Naplouse comme de simples victimes. Elle permettait, de plus, de considérer la société palestinienne (et nâbulsiê) comme une société à part entière, avec une histoire propre, des ruptures et des continuités, dont l'analyse ne saurait se réduire au prisme politique ou stratégique du conflit avec Israël. On pouvait enfin, en s'intéressant au quotidien de cette industrie locale, et sans minimiser les problèmes politiques et économiques imposés à la ville, les aborder par un autre biais : par la manière dont ils présentent, dans des situations concrètes, un caractère de contrainte.

Induit par un cheminement personnel, mon choix des savonneries s'appuie aussi sur une position épistémologique forte qui fut celle, avant moi, d'une génération de chercheurs qui contribuèrent à renouveler le champ des études sur la Palestine¹³. Ces travaux (dans la

¹³ Pour ne citer que quelques exemples : voir Aubin-Boltanski, E., 2007, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, EHESS ; Bourmaud, P., 2007, *op. cit.* ; Larzillière, P., 2004, *op. cit.* ; Romani, V., 2008, *Sciences sociales et coercition : les « social scientists » des Territoires palestiniens entre lutte nationale et indépendance scientifique*, thèse de doctorat en science politique, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III ; Seren, H., 2003, *Territorialisation et urbanisation en Palestine ou la production*

lignée desquels mes recherches se situent très directement), qui se caractérisent par leur grande diversité, partagent néanmoins un postulat de départ : celui selon lequel le conflit qui oppose la société palestinienne à la puissance d'occupation israélienne a trop souvent conduit à l'envisager essentiellement sous l'angle de la lutte, de la résistance et des partis politiques. Du fait du statut d'« exceptionnalité » qu'on lui a donné, on a par ailleurs non moins souvent évité de lui appliquer des outils d'analyse qu'on utilise pour étudier d'autres sociétés du Proche-Orient¹⁴. Prenant le contre-pied de cette focalisation, et par-delà le « basculement¹⁵ » apparent survenu, après 2000 et surtout 2002, au sein de la société palestinienne, ces recherches s'appliquent au contraire à la « penser (...) en termes de processus, beaucoup plus qu'en termes de ruptures¹⁶ », ainsi qu'à l'aborder « par ce qui fait le quotidien des individus qui la composent¹⁷ ». Sans chercher à occulter la dimension structurante du conflit dans la construction de la société palestinienne contemporaine, il s'agit donc de ne pas l'aborder de front, mais à partir de ce qu'il représente concrètement pour les Palestiniens, et des réajustements qui en résultent dans leur vie quotidienne. Ce parti pris engage un déplacement du choix d'objet (des formes de la mobilisation politique aux pratiques sociales du quotidien) ainsi qu'un changement d'échelle, et conduit à privilégier l'ancrage dans le local et le singulier.

Construire la savonnerie en objet de recherche

Mon « sujet » (les savonneries de Naplouse) a été le fruit d'une rencontre qui fut aussi (et avant toute chose) une rencontre avec la ville. Si j'ai durablement douté de sa légitimité scientifique, c'est sans doute parce qu'il ne se laissait d'emblée enfermer dans aucun champ conceptuel ou problématique un tant soit peu balisé (comme la citadinité, la notabilité, la patrimonialisation, la mémoire), tout en touchant à chacun d'entre eux. Saisi à travers une série d'intuitions et une pratique (encore) incertaine de la ville, encore fallait-il le construire en objet de recherche. Celui-ci s'est appuyé au départ sur le croisement de plusieurs fils

d'un espace entre désirs et contraintes, thèse de doctorat en géographie, Université de Provence ; Signoles, A., 2004, *op. cit.* ...

¹⁴ Heacock, R., 2002, « Vers une nouvelle épistémologie de l'histoire palestinienne », *Confluences-Méditerranée*, n° 43, p. 13-21 ; Botiveau, B., Signoles A., 2004, « D'une *intifâda* l'autre, les quotidiens en Palestine », *Egypte/monde arabe*, n° 6, « D'une Intifada l'autre, la Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 11-18.

¹⁵ Lepetit, B., 1995, « Le présent de l'histoire », in Lepetit B. (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, p. 280-281.

¹⁶ Botiveau, B., Signoles, A., *art. cit.*, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

problématiques : une approche du patrimoine « par le bas » ; l'étude du fonctionnement, au quotidien, d'une industrie locale ; une approche du lieu de la savonnerie comme d'un espace de pratiques où observer des modes de faire et d'habiter la ville.

Une approche du patrimoine « par le bas »

Turâth : « patrimoine », « héritage », l'industrie du savon l'est certes à plusieurs titres. Pour les grandes familles de propriétaires, la savonnerie est un héritage familial, marqueur de leur appartenance citadine ancienne. Pour les ouvriers, il s'agit d'un savoir-faire souvent transmis de père en fils. Familial, local, le patrimoine savonnier a été investi après les destructions de 2002 d'une dimension nationale et patriotique. Un exemple : un article paru sur Internet, intitulé « Le savon de Naplouse, ambassadeur du patrimoine palestinien » (*safîr al-turâth al-filastîni*), s'achève par l'évocation d'un mur de savons élevé par la délégation palestinienne lors d'une conférence internationale à la mer Morte. Il s'agissait, selon l'auteur, de « (...) montrer un autre visage de ce peuple en lutte, et de donner une belle image du patrimoine (*turâth*) palestinien ; le choix a porté sur le savon pour lequel la ville de Naplouse est célèbre, et cet événement a été utilisé pour montrer le patrimoine palestinien debout devant les destructions¹⁸ ». La dimension de patrimoine local s'efface devant le symbole national ; le savon de Naplouse devient savon palestinien, érigé en symbole d'une identité nationale et culturelle en résistance.

Le terme de *turâth* est ici chargé d'une forte détermination idéologique, qui contribue peu à clarifier son contenu ; c'est généralement aussi le cas de sa traduction habituelle par « patrimoine ». Dans le monde arabe, l'articulation de la notion française de patrimoine, telle qu'elle a évolué dans l'univers de sens francophone, et de celle de *turâth*, telle qu'elle se mit en place à la fin du XIX^e siècle, principalement en Egypte et au Liban¹⁹, a souvent été étudiée dans des situations coloniales ou néo-coloniales, essentiellement d'ailleurs du point de vue du patrimoine architectural et bâti ; le cas emblématique est celui du Maroc. De nombreuses études ont notamment été consacrées aux représentations qui

¹⁸ Mirvat 'Aûf, « *Sâbûn Nâblus, safîr al-turâth al-filastîni* » (Le savon de Naplouse, ambassadeur du patrimoine palestinien), www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1178724155783&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture%2FACALayout (consulté le 2 octobre 2009), article du 22 septembre 2005.

¹⁹ Une interrogation sur les convergences historiques entre ces deux notions sort du cadre de mon travail. Pour cette discussion, on pourra se reporter à Roussillon, A., 2005, « A propos de quelques paradoxes de l'appropriation identitaire du patrimoine », article en ligne, www.cedej.org/article.php3?id_article=457 (consulté le 2 octobre 2009), ainsi qu'à Maffi, I., 2004, *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie. Entre histoire dynastique et récits communautaires*, Lausanne, Payot, en particulier le chapitre 2, « La constitution du patrimoine national », p. 87-124.

sous-tendent les discours de « sauvegarde » du patrimoine urbain, ainsi qu'à leurs effets sur les usagers de la ville²⁰.

Au Proche-Orient, la plupart des études portant sur la question du *turâth* (patrimoine), qu'il s'agisse de ses usages ou de ses modes de construction, l'ont généralement abordée sous l'angle des politiques étatiques (ou néo-étatiques) visant à affirmer, légitimer ou renforcer un sentiment d'unité et d'identité nationale. Le processus de patrimonialisation (processus de sélection et/ou de construction qui constitue un bien matériel ou immatériel *comme* patrimoine) est donc *a priori* considéré à partir du discours et des pratiques de l'Etat, dans la mesure où, comme l'écrit Irene Maffi, « c'est seulement le pouvoir étatique qui est capable de mettre en place une politique du patrimoine cohérente et étendue dans le temps et dans l'espace²¹ ». Si les pratiques des « acteurs locaux » sont abordées, c'est souvent pour analyser la manière dont ils réutilisent et/ou se réapproprient le discours officiel.

Pour ce qui est de la Palestine, les travaux d'Emma Aubin-Boltanski²² ont souligné l'importance de la place occupée par le folklore (*fulklûr*) dans la société palestinienne. Comme ce fut d'ailleurs le cas dans de nombreux pays européens, cette place a été, très tôt, définie par des folkloristes et intellectuels qui organisèrent le « savoir-dire » sur le *turâth*, cet « héritage commun à la nation²³ ». En attestent les musées du folklore ou du patrimoine présents dans les villes et villages palestiniens, ainsi que les nombreuses manifestations culturelles et festivals autour d'un objet du patrimoine²⁴. Les écrits d'Emma Aubin-Boltanski ont notamment pour grand intérêt d'avoir étudié en détail les travaux de ces folkloristes²⁵, qui favorisèrent, dans leurs recherches, le « patrimoine populaire » (*al-turâth al-sha'bî*), s'employant par là à reconstituer l'identité historique d'un peuple, identité violemment niée par le projet sioniste qui s'attachait à en saper les fondements.

Après les accords d'Oslo, le « patrimoine » (*turâth*) a fait l'objet d'un engouement renouvelé, en partie orchestré par l'Autorité palestinienne, qui y voyait un moyen d'affirmer

²⁰ Voir par exemple, et entre autres, Arrif, A., 1994, « Le paradoxe de la construction du fait patrimonial en situation coloniale : le cas du Maroc », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 73-74, p. 153-166 ; Navez-Bouchanine, F., 1997, *Habiter la ville marocaine*, Paris-Casablanca ; Janati, M., 2001, « Que faire de la Médina de Fès ? », *Oriente moderno*, vol. 81, n°2-3, p. 357-371... L'article d'Alain Roussillon précédemment cité synthétise ces travaux, tout en s'interrogeant sur ce qu'il appelle la « patrimonialisation coloniale ».

²¹ Maffi, I., 2004, *op. cit.*, p. 17.

²² Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 162.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* Voir aussi Aubin-Boltanski, E., 2006, « Le folkloriste comme technicien de la mémoire », in Picaudou N. (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala, p. 115-137.

sa légitimité à rassembler les différents éléments d'une identité nationale²⁶. Or, à Naplouse, l'Autorité palestinienne est plutôt critiquée, à l'inverse, pour son manque d'intérêt pour le patrimoine savonnier ; des critiques souvent couplées de l'accusation que celle-ci aurait « abandonné » la ville. A la différence des *mawsim*-s (pèlerinages²⁷) étudiés par Emma Aubin-Boltanski, de danses populaires comme la *dabka* ou encore de la broderie, l'industrie du savon a peu intéressé les folkloristes, et n'a fait l'objet que de peu d'investissement de la part des autorités publiques. En fait, et malgré une rhétorique apparue après les destructions de 2002, la dimension nationale du patrimoine savonnier, considéré comme local, citadin ou familial sur la place nâbulsîe, peine à s'imposer. Il est vrai que la structure familiale des entreprises ne contribue pas à les faire entrer dans des mythes légitimateurs nationaux. C'est donc essentiellement au niveau local que s'est constitué, on le verra au cours de ce travail, un « savoir-dire » sur l'industrie du savon : car c'est bien comme d'un *turâth* que les habitants de Naplouse parlent de « leur » savon et de cette industrie.

La savonnerie permet, précisément, d'aborder la construction de la notion de *turâth* « par le bas » dans le cas palestinien, hors du champ de l'action étatique (ou néo-étatique). La problématique du patrimoine (*turâth*) rejoint ici celle qui anima des travaux novateurs, engagés dans les années 1990 par des géographes qui renouvelèrent l'approche de l'urbain dans le monde arabe. Utilisant comme outils d'analyse les notions, inspirées de Michel de Certeau, de « savoirs » et « compétences » comme arts de faire « contribuant matériellement et symboliquement à façonner, modeler et (re)qualifier l'espace urbain²⁸ », ils choisirent de s'intéresser aux modes d'habiter des citadins « ordinaires ». Cette thématique induisait, comme le note Pierre Signoles²⁹, une réduction des échelles d'analyse par rapport aux travaux menés précédemment sur l'urbain, dont les problématiques s'articulaient essentiellement autour des politiques de l'Etat. La savonnerie, ainsi, représente un objet heuristique pour interroger la manière dont le *turâth* est construit par les acteurs, à partir de leurs pratiques et représentations au quotidien, et dont il fait sens pour eux.

²⁶ Voir Aubin-Boltanski, E., 2001, « Moïse ou Salah ad-Dîn, pèlerinage religieux, pèlerinage politique en Palestine », in Picaudou, N. (dir.), *La Palestine en transitions, Les Annales de l'Autre Islam*, n°8, INALCO-ERISM, Paris, et 2003, « La réinvention du *mawsim* de Nabi Sâlih. Les territoires palestiniens (1997-2000) », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 123, p. 103-120 ; Pirinoli C., 2002, « Entre terre et territoire : enracinement de l'identité palestinienne », *Etudes rurales*, n°163-164, p. 91-107 et 2006, « Jeux et enjeux de mémoire : genre et rhétorique mémorielle durant la commémoration du cinquantenaire de la *nakba* », in Picaudou, Nadine (dir.), *op. cit.*, Paris, p. 87-114.

²⁷ *Mawsim* signifie littéralement « saison », dénotant l'idée que les pèlerinages étaient saisonniers.

²⁸ Berry-Chikhaoui, I., Deboulet, A. (dir.), 2000, *Les compétences des citadins dans le monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris/Tours, IRMC Karthala-Urbama, p. 11.

²⁹ Lussault, M., Signoles, P. (dir.), 1996, *La citadinité en questions*, Fascicule de recherche n° 29 d'Urbama, Tours.

Si l'usage de la catégorie de *turâth* s'imposait donc dans mon enquête, il importait de ne pas la considérer comme un bloc homogène ou une entité figée. Dans un premier temps, j'ai choisi, au contraire, de la déconstruire, pour partir du fonctionnement actuel et quotidien de l'industrie vivante, et du travail dans l'espace de la savonnerie. Car si elle est un *turâth*, la savonnerie à Naplouse doit également être replacée dans le champ des industries locales : tout comme les pierres de construction, les chaussures, ou encore le textile, elle est victime du siège imposé, avec une vigueur particulière depuis le début de la deuxième Intifada, par le gouvernement israélien.

En février 2004, seules trois grandes savonneries continuaient à produire du savon de Naplouse, selon l'ancien procédé manuel de fabrication. Elles appartenaient toutes trois à des grandes familles de la ville : les familles Tûqân, Masrî et Shaka'a. La savonnerie Kana'an, ainsi que quelques autres dans la vieille ville, fonctionnait aussi de manière épisodique. Avant les réoccupations de 2002, ces savonneries exportaient une moyenne de 1200 tonnes par an, essentiellement en Jordanie. C'est en effet la destination d'environ 80% de la production de savon, suivant les liens de longue date qui relient les grandes familles nâbulsiêes de part et d'autre du Jourdain. Après 2002, la production a chuté à 700-800 tonnes par an. Il est clair que si la fabrication de savon continue à Naplouse, c'est de manière résiduelle. Elle n'est plus, loin s'en faut, un secteur de pointe, ni une source de richesse pour ses propriétaires, aujourd'hui tournés vers le monde des investissements et des affaires. Signalons toutefois que malgré le net déclin de l'industrie, le savon restait, selon les registres de la chambre de commerce et d'industrie de Naplouse, le deuxième produit d'exportation du district en 2005 (après les pierres de construction), et le premier en 2004. L'étude du fonctionnement actuel de cette industrie permet ainsi de la prendre pour modèle d'une industrie locale en période de crise. C'est donc le lieu de la savonnerie comme espace de pratiques quotidiennes, comme « monde social », qui constitue le point de départ de ce travail.

Le monde de la savonnerie

Monde de l'art, monde des collectionneurs de timbres, monde de l'édition... Comme tout « monde social » tel que le définit A. Strauss³⁰, la savonnerie est structurée autour d'une activité « primaire » (la fabrication de savon), autour de « sites » particuliers (les savonneries dans ou à l'extérieur de la vieille ville, les bureaux des sociétés...), ayant une « technologie »

³⁰ Voir Strauss, A., 1995, « Une perspective en termes de monde social », in Strauss, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, textes réunis par Isabelle Baszanger, Paris, L'Harmattan, p. 269-282.

propre (que ce soit au niveau des procédés de fabrication ou des techniques de vente). Elle regroupe des acteurs multiples qui constituent autant de « micro-mondes » ou « sous-mondes » (les ouvriers, les directeurs, l'administration...), réunis par l'activité (ou une unité de site), et qui partagent ce que Strauss appelle un « univers de discours ». Bien entendu, le monde social de la savonnerie n'est en rien séparable de la société dans laquelle il s'inscrit, et s'entrecroise avec d'autres mondes sociaux. Ou plutôt, comme le souligne Strauss, ce sont les « sous-mondes » qui croisent d'autres sous-mondes, faisant du monde de la savonnerie un « univers marqué par une (...) fluidité³¹ ».

La savonnerie est un « petit monde ». L'expression est utilisée par Hans-Lukas Kieser pour parler d'un hôpital missionnaire en Anatolie ; il entend par là que

(...) les missionnaires se sont créé un espace à eux, partiellement autonome aussi bien par rapport aux grandes puissances que par rapport à la Sublime Porte. Il s'agit non seulement d'un espace de travail et d'un réseau social très développé, mais également d'un « espace mental » habité par des idées, des jugements et le reflet de l'expérience propre à chaque mission³².

L'idée de « petit monde » exprime bien, dans le cas de la savonnerie, l'imbrication entre espace de travail et réseau social. Petit monde, parce que le nombre de personnes impliquées dans la fabrication du savon est de moins en moins important, du fait de l'extinction de l'activité. Ensuite parce que ces personnes constituent un réseau d'interconnaissance³³, que ce soit au niveau des familles d'entrepreneurs ou d'ouvriers, réseau d'interconnaissance qui est souvent aussi réseau d'intermariage. Enfin parce que la savonnerie constitue une unité de lieu singulière, qui réunit, à différents moments de la journée, et dans ses différents sous-espaces, différents acteurs et groupes sociaux impliqués dans la chaîne de production du savon.

Parlant ainsi de « petit monde » de la savonnerie, je ne cherche pas à la considérer comme un microcosme, « une sorte de modèle réduit d'une dynamique générale »³⁴, copie ou expression du « grand monde » de Naplouse ou de la Palestine. Cependant, comme le fait justement remarquer Christine Jungen dans l'introduction de sa thèse, « (...) si la singularité

³¹ *Ibid.* p. 275.

³² Kieser, H.-L., 1997: « Le petit monde autour d'un hôpital missionnaire : Urfa, 1897-1922 », in Georgeon F., Anastassiadou M., et Dumonet P., (dir.), *Vivre dans l'Empire Ottoman: sociabilité et relations communautaires*, Paris, L'Harmattan, p. 214.

³³ Beaud S., Weber F., 1997, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.

³⁴ Lepetit, B., 1996, « De l'échelle en histoire », in Revel, J. (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, p. 72.

n'est pas équivalente à, elle informe sur »³⁵. En l'occurrence, je me suis inspirée dans ma démarche de celle des micro-historiens, qui placent au cœur de leurs démonstrations des situations sociales précises, parfois exceptionnelles, qu'ils isolent et décortiquent afin de montrer, en variant les échelles d'observation, des réalités sociales qui dépassent le simple ancrage monographique³⁶. Dans le cas du monde de la savonnerie, il s'agit, on l'a dit, de la problématique du patrimoine (*turâth*) à partir des pratiques et des représentations que s'en font les habitants ; des formes d'influence ou de pouvoir de grandes familles aujourd'hui à Naplouse ; des ouvriers au travail, de la mémoire et de ses usages, en particulier des questions liées à la transmission et à la continuation du métier.

Afin d'étudier ce petit monde, je suis partie d'une question très concrète : « Qui fait du savon aujourd'hui à Naplouse, et comment ? » Quelles transformations ont connues les groupes sociaux impliqués dans la production de savon ? Pour les XVIII^e et XIX^e siècles, Beshara Doumani les comparait à la forme des *tanânîr*, ces « cônes inversés (*inverted cones*) »³⁷ de savons empilés pour le séchage. A la base, les « paysans qui produisaient l'huile d'olive, les Bédouins qui apportaient le *qelî* »³⁸. Un peu plus haut se trouve « un groupe relativement petit d'ouvriers qualifiés et semi-qualifiés »³⁹ ; au sommet, les commerçants de savon et les propriétaires des savonneries. Les paysans et les Bédouins n'appartiennent désormais plus à la chaîne de production du savon, à la suite des transformations des ingrédients de fabrication : les savonniers de Naplouse n'utilisent plus l'huile d'olive des villages, mais importent une huile raffinée d'Italie ; le *qelî* a été remplacé par de la soude caustique⁴⁰. Cette interrogation s'est appuyée sur un ancrage très localisé : un état des lieux, à partir d'observations ethnographiques quotidiennes, des trois savonneries encore en activité.

A partir de mars 2005, je décidai donc de « m'installer », pour un mois ou deux, dans chacune de ces savonneries, afin d'en observer le fonctionnement au quotidien. Je commençai par la savonnerie Tûqân. Elle s'est rapidement, presque naturellement, imposée comme point d'ancrage principal de mon enquête. Non qu'elle soit plus représentative que les savonneries

³⁵ Jungen, C., 2004, *Les jeux de la relation. Ethnographie des élaborations du prestige à Kérak, Jordanie*, thèse d'ethnologie, Université Paris X, p. 15.

³⁶ Christian Bromberger rappelle d'ailleurs utilement que « si la monographie demeure une des pierres angulaires de la démarche ethnologique, il convient à chaque fois de l'adapter – voire de la repenser aux dimensions spécifiques du terrain et des problèmes d'enquête » (Bromberger, C., 1991, article « monographie », Bonte, P., Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 485).

³⁷ Doumani, B., 1995, *op. cit.* p. 197.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁰ Je développe les conséquences de ces transformations au cours du travail.

Shaka'a et Masrî ; non qu'elle se donne pour un modèle ou idéal-type. Je l'ai choisie, au contraire, pour sa singularité.

La savonnerie Tûqân : un lieu d'observation privilégié

Un espace singulier

La savonnerie Tûqân se trouve sur la place centrale de Naplouse, le Dawwâr al-shuhada (rond-point des Martyrs⁴¹), plus communément appelé Dawwâr. Avec la savonnerie Shaka'a, elle est la seule ancienne savonnerie située en dehors de la vieille ville. Cela explique en partie⁴² pourquoi elles ont été épargnées par les destructions perpétrées en 2002 et 2003. Celles-ci ont en effet visé en priorité les camps de réfugiés et la vieille ville qui servait de refuge, on l'a dit, aux combattants palestiniens traqués par l'armée israélienne. Je précise « ancienne », car deux savonneries « modernes » ont été construites par les familles Shaka'a et Kana'an, dans les années 1950, dans la zone industrielle de Naplouse. Sur le Dawwâr, place très animée les jours de semaine et théâtre quasi-quotidien de manifestations de soutien aux prisonniers de guerre, ou encore de funérailles, le passant se trouve vite pris dans le flux des voitures, klaxons, vendeurs ambulants. Les murs et les portes de la savonnerie ont été peu à peu couverts d'affiches politiques représentant des martyrs⁴³ ou prônant la solidarité envers les prisonniers. Des vendeurs de vêtements pour enfants et de jouets en plastique ont installé leur étal (*basta*) de part et d'autre de la grande porte d'entrée⁴⁴. La savonnerie ne constitue plus que rarement un point de repère pour les habitants ; on préfère se donner rendez-vous devant le vendeur de *falâfel-s*⁴⁵ Sharaf, pourtant locataire de la savonnerie. C'est un gigantesque centre commercial en construction pourvu d'un parking à étages, juste derrière elle, qui domine aujourd'hui le Dawwâr.

⁴¹ Le Dawwâr s'appelait avant 1988 Dawwâr al-malik Hussein (rond-point du roi Hussein) du nom du monarque de Jordanie. Il a été rebaptisé Dawwâr al-shuhada (rond-point des martyrs) en hommage aux victimes de la première Intifada.

⁴² En partie seulement, car la maison jouxtant la savonnerie Shaka'a a été complètement détruite par un bombardement israélien en 2006 ; la savonnerie a toutefois été épargnée.

⁴³ Rappelons que tous les morts du fait de l'occupation et du conflit sont appelés « martyrs » (*shahîd*, pluriel *shuhada*), terme qui n'est donc pas réservé aux seuls combattants.

⁴⁴ En 2007, l'Autorité palestinienne a effectué une reprise en main de grande envergure à Naplouse, qu'on accusait d'être le siège du « chaos armé » (*fawdat al-silâh*). Les étals sur le Dawwâr et dans ses environs furent supprimés, et regroupés un peu plus loin, devenant le « marché populaire de Naplouse » (*sûq Nâblus al-sha'bî*). On soupçonnait en effet les commerçants de se livrer au trafic d'armes.

⁴⁵ Les *falâfel-s* sont des boulettes de pois chiches frites dans l'huile, généralement consommées en sandwich.

Malgré cette perte de visibilité, la savonnerie jouit d'une position centrale, particulièrement intéressante pour les promoteurs immobiliers. Elle est également un lieu de passage important : la porte principale est largement ouverte sur le Dawwâr pendant la matinée et jusqu'à 14h30, heure de fermeture. Amîn Tûqân, le directeur, la franchissait plusieurs fois par jour pour se rendre à la banque ou au *hadaf* (Target for Investment and Securities), qui se trouve à deux rues de là. Le *hadaf* est une société d'investissement fondée en 1997, dans le but de gérer les actions de la trentaine de sociétés cotées à la Bourse qui se trouve à Naplouse (Palestine Securities Exchange Co.). Cette toute première Bourse palestinienne a ouvert en février 1997, à l'initiative de la PADICO (Palestine Development and Investment Ltd.) fondée en 1994. Trente-six compagnies y étaient cotées en 2007.

Située à une position centrale, voire stratégique, la savonnerie était également le lieu d'une relative « paix sociale » du fait de l'affabilité de son directeur Amîn, ainsi que de sa gestion paternaliste des affaires. Signalons d'ores et déjà que le terme « directeur » traduit ici l'arabe *mudîr*. Comme on le verra par la suite, la savonnerie Tûqân est en fait dirigée par un conseil d'administration, au sein duquel Amîn avait la charge de directeur général (*mudîr 'âm*). Il en était également propriétaire puisque celle-ci appartenait à la famille. La savonnerie devait beaucoup de sa singularité à la personnalité haute en couleur d'Amîn, dernier rejeton, célibataire et sans enfant, d'une illustre famille. La famille Tûqân est en effet, avec la famille Nimr, emblématique de l'histoire politique et citadine de Naplouse depuis le XVII^e siècle⁴⁶. Amîn Tûqân était le neveu, par sa mère, des célèbres poètes Ibrahim et Fadwâ Tûqân, ainsi que, par son père, de Qadrî Tûqân, qui siégea à plusieurs reprises au Parlement hachémite.

Amîn Tûqân passait toutes ses matinées dans la savonnerie, ne la quittant que pour se rendre à la banque ou au *hadaf* pour s'occuper de ses actions en Bourse. Il y travaillait et y recevait son cercle d'amis le matin, ainsi que des visites de courtoisie ou des demandes d'intercession (*wasta*). C'était un directeur très apprécié, en particulier de ses ouvriers qui, dès les premiers jours que j'ai passés à la savonnerie, évoquaient sa « générosité » ou sa « bonté » : « Il est bon avec nous », disaient-ils souvent (*huwwa mnîh ma'na*). Je crus d'abord que ces affirmations exprimaient une rhétorique à destination de l'observateur étranger. Je compris ensuite qu'Amîn, extrêmement riche (il aurait hérité d'une bonne partie de la fortune personnelle de son oncle paternel Qadrî Tûqân), ne regardait pas à la dépense ; il n'hésitait pas à verser des primes, à dédommager les ouvriers lors des périodes difficiles, y allant parfois de sa poche. Cette attitude se démarquait nettement, aux dires de beaucoup (le

⁴⁶ Voir Legrain, J-F., 1999, « Les Palestines du quotidien. Les élections de l'autonomie, janvier 1996 », *Les Cahiers du CERMOC* n°22, Beyrouth, CERMOC.

chauffeur du camion qui exporte le savon en Jordanie, les ouvriers de la savonnerie Tûqân mais aussi de la savonnerie Shaka'a), de celle des autres directeurs de savonneries.

La savonnerie Tûqân avait encore une autre particularité : elle constituait à la fois un lieu de production et un espace de fréquentation. Se piquant d'un certain anticonformisme, Amîn Tûqân avait installé son bureau non dans la pièce réservée à cet usage, mais directement dans le vaste rez-de-chaussée, dévolu au stockage de l'huile et à la cuisson du savon. C'était là, « en bas » (*taht*), dans les odeurs d'huile fraîchement versée, qu'il recevait ses amis dès 7 heures 30 du matin, pour une « séance » (*qa'ada*) quotidienne. Lieu de passage, ouvert sur l'extérieur, la savonnerie était aussi, *de facto*, un bon observatoire d'interactions du quotidien, de petits événements qui, à travers leur banalité même, exprimaient des rapports de sociabilité entre notables urbains. Le lieu de passage était aussi un lieu de sociabilité citadine. La séance matinale au bureau d'Amîn pouvait être vue, en effet (et c'est la manière dont je l'ai envisagée au départ), comme la prolongation d'une pratique de réunion de notables propre à l'espace de la savonnerie, qu'on appelait la *dîwâniyya*⁴⁷.

Je n'ai retrouvé dans les autres savonneries ni cette singularité ni cette ambiance de relative « paix sociale ». La savonnerie Masrî est située à l'Est de la vieille ville, dans le quartier Qaysariyya. A la différence de la savonnerie Tûqân, elle n'a pas été construite par la famille, mais a été rachetée, au début du XX^e siècle, à la famille Abdo-Ghazzâwî⁴⁸. Husâm Sharîf, qui publia en 1999 (avec le concours de la municipalité de Naplouse) un petit fascicule sur l'industrie du savon, indique qu'en 1942, la propriété (*mulk*) de la savonnerie était détenue par « les fils 'Abdû » (*abna' 'Abdû*)⁴⁹. Les licences d'exploitation consultées aux archives de la municipalité de Naplouse indiquent cependant qu'entre 1929 et 1951, la savonnerie était bien possédée par Tâher al-Masrî. 'Aqîl, un ami proche que je connaissais depuis mes premiers séjours à Naplouse, m'avait emmenée dans les bureaux de la société Hajj⁵⁰ Tâher al-Masrî, situés rue Hattîn, à l'extérieur de la vieille ville. La savonnerie n'est plus aujourd'hui qu'une branche modique des activités de la société. Celle-ci comprenait une minoterie, une usine d'allumettes, la savonnerie, des stations d'essence, 110 *dunum-s* (environ 110 hectares) de terrain d'orangeraias (*bayyârâ-s*) dans la vallée du Jourdain, ainsi que des immeubles dans la vieille ville (magasins et bureaux). Petit à petit, la société a dû fermer les usines : la minoterie et l'usine d'allumettes fermèrent en 1984 et 1985, face au coût

⁴⁷ Cela fait l'objet de la deuxième partie de mon travail.

⁴⁸ Entretien avec Mohammad *beik* Masrî, à Amman, 2007.

⁴⁹ Sharîf H., 1999, *Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulî* [L'industrie du savon de Naplouse], Naplouse, publication de la municipalité, p. 43.

⁵⁰ Le *hajj* est le pèlerinage à la Mecque. Le mot *hajj* (féminin *hajja*) est utilisé pour désigner une personne ayant fait ce pèlerinage ; on l'utilise également comme terme d'adresse respectueux envers les personnes âgées.

qu'aurait demandé une modernisation du matériel. En 1994, outre la savonnerie, les terrains et les stations service, la société s'était lancée dans des investissements extérieurs, avec l'arrivée de l'Autorité palestinienne. En 2005, elle possédait des investissements dans l'usine de cartons, l'usine d'huiles végétales, la compagnie de télécommunications Paltel⁵¹ (al-Ittisalat al-filastîniyya), PADICO, certaines banques⁵²...

'Imâd al-Masrî, le directeur général de la société Hajj Tâher al-Masrî, ne se rendait plus à la savonnerie, et préférait ne pas traiter directement avec les ouvriers. C'est le comptable qui y allait environ une fois par semaine. L'oncle de 'Imâd, Mohammad al-Masrî (surnommé le *beïk*⁵³ car sa mère appartenait à la famille Tûqân⁵⁴) qui dirigea la savonnerie jusqu'à la fin des années 1980, continuait de prendre les décisions depuis sa résidence à Amman.

Quant à la savonnerie Shaka'a, elle ne jouit pas de la même position centrale que la savonnerie Tûqân ; elle est située à l'extérieur de la vieille ville, dans la rue al-Najâh al-Qadîm où habitent de nombreux membres de la famille Shaka'a. J'ai pu, dès le début de mon enquête, y constater des fortes tensions entre le directeur Mâher al-Shaka'a (Abû Zâfer⁵⁵) et les ouvriers. L'accès m'en devint par la suite difficile, puisque après m'avoir tout d'abord bien accueillie, Abû Zâfer me fit savoir par l'un des ouvriers que je n'étais plus *persona grata* dans la savonnerie ; l'incident reflétait, du reste, la situation de tension à la savonnerie – j'y reviens au cours du travail.

Mon choix de la savonnerie Tûqân tient donc aussi, dans une large mesure, aux conditions de l'enquête, ainsi qu'aux relations établies, tout au long de ces trois ans, avec ceux qui furent ce qu'on a coutume d'appeler mes « enquêtés », qui furent parfois aussi des « alliés ». Avec Amîn Tûqân, avec Diana, l'assistante du comptable de la société Tûqân, ainsi qu'avec les ouvriers, notamment les quatre ouvriers de la découpe, j'ai en effet noué une relation affective particulière.

⁵¹ Il s'agit de la forme abrégée de Palestinian Telecommunications.

⁵² Entretiens avec 'Imâd al-Masrî et avec Nâdî, comptable de la société Hajj Tâher al-Masrî, 2005.

⁵³ Il s'agit d'un rang militaire ou administratif à la période ottomane. En français, le titre est désigné par le mot « bey ». Le mot *beïk* est aujourd'hui utilisé comme terme de respect.

⁵⁴ A Naplouse, le mot *beïk* est souvent associé à la famille Tûqân, tandis que celui de *agha* (chef militaire à la période ottomane) désigne la famille Nimr.

⁵⁵ *Abû* signifie « père ». Dans le monde arabe, les hommes sont fréquemment désignés par un surnom (*laqab*), formé à partir du nom de leur fils aîné : « Abû Fulân » (père de Un Tel). Il en va de même pour les femmes, appelées Umm (mère de)... Un Tel.

Conditions de la recherche et relations d'enquête

Qu'on me permette tout d'abord un bref excursus sur la manière dont j'ai fait la connaissance d'Amîn Tûqân. Le lecteur pourra ainsi se faire une première idée du personnage, « flambeur » dans sa jeunesse comme d'autres membres de grandes familles, resté à Naplouse par nécessité alors que la majorité de ses proches résident hors de la Palestine, en Jordanie, dans le Golfe, au Canada ou aux Etats-Unis. C'est Nâ'ila, l'épouse tunisienne du vice-gouverneur de Naplouse, qui nous présenta en 2004. J'exposai à Amîn mon projet de recherche, et nous effectuâmes une brève visite de la savonnerie : il me montra d'abord le bureau à droite de la porte, et les photos des divers membres de sa famille. Puis nous montâmes à l'étage, « en haut », pour admirer les tours de savon. Enfin, lorsque nous nous rassîmes, Amîn m'offrit un gâteau à la figue, ainsi qu'une pendule en plastique, puis me raconta ses voyages en Corée du Sud et à Paris. Deux jours plus tard, je me rendis chez lui, dans la maison qu'il habitait avec ses deux sœurs aînées Nabîha et Nazîha sur la montagne du Sud, pour y faire un entretien. Nous discutâmes dans le grand salon ; sur le mur, en face du canapé où nous étions assis, trônait son portrait, dont il m'expliqua qu'il avait été fait en Asie du Sud-Est. Je repartis les mains pleines de tablettes de chocolat, et la tête emplie des récits de voyages d'Amîn, d'hôtels de luxe en casinos.

Lorsque je revins en mars 2005 et me présentai de nouveau à lui, Amîn me reconnut immédiatement. Il me prit rapidement sous sa protection, et me permit de passer tout le temps que je voulais dans la savonnerie, qu'il soit présent ou non. Je représentais une distraction et sans doute, à partir d'un certain moment, un élément exotique pour son assemblée et valorisant pour lui. Jouissant dans la savonnerie d'une autorité indiscutée, Amîn n'était pas du tout hostile à ma présence prolongée auprès des ouvriers. Ces derniers, habitués à voir passer des visiteurs munis d'un appareil photo, tout d'abord surpris de me voir revenir tous les jours, m'ont rapidement adoptée.

Enfin, je me suis assez tôt liée d'amitié avec l'assistante du comptable, Diana, seule jeune femme d'à peu près mon âge dans cet univers d'hommes. Cette relation était pour moi rassurante. Sa volonté de « m'aider dans mon enquête » était réelle ; sa situation, un peu à la marge de la société de Naplouse (son statut de femme non voilée, sa tenue vestimentaire, le fait qu'elle passe du temps tous les jours dans le monde très masculin de la savonnerie), ainsi que notre proximité en âge facilitaient la confiance. Diana est peu à peu devenue tout à la

fois mon informatrice et mon « alliée » privilégiée. Je reprends ici une distinction établie par Florence Weber, pour qui

[il existe] deux styles – incompatibles – de relations avec les indigènes : une collaboration amicale avec des *alliés* et une relation plus distante et plus orthodoxe (entretiens non directifs, longs et répétés) avec des enquêtés⁵⁶.

Si je reprends cette distinction à mon compte, il me semble pourtant important de la nuancer : sous une forme aussi tranchée, elle rend peu compte en effet de la complexité des relations humaines – ce que sont, avant tout, les relations d'enquête. C'est d'ailleurs parce que les deux types de relations se mêlent et se recoupent souvent qu'elles en viennent parfois à poser des « cas de conscience ». Je parlerais pour ma part de tendances et de continuum, plutôt que de distinction absolue.

C'est bien cet entre-deux qui caractérisa ma relation avec Diana : ainsi que je le précise plus loin, je n'ai effectué avec elle qu'un entretien enregistré, cette entrevue scellant d'ailleurs (lorsqu'elle me demanda de couper l'enregistreur, et de garder ce qu'elle me racontait pour moi) notre relation « d'alliance ». Celle-ci fut souvent difficile à tenir. Se montrant parfois très disponible, Diana « disparaissait » ensuite pendant de longues périodes. Le sceau de la confiance, sous lequel elle me livrait généralement ses informations, me mit durablement mal à l'aise. Enfin, nos relations acquirent une dimension nouvelle lors de la seconde attaque et de la mort d'Amîn, à la toute fin de mon enquête.

La vie d'une savonnerie : (ré)orientations de l'enquête, questions de méthode

Durant mes trois séquences d'enquête (de quatre à six mois chacune : de mars à septembre 2005, puis de février à août 2006, enfin d'avril à août 2007), je me suis livrée à des activités distinctes, faisant « feu de tout bois » : en plus de « suivre » le travail dans les trois savonneries encore en activité (puis deux quand je me fis congédier de la savonnerie Shaka'a, puis une, quand en 2007 la savonnerie Masrî ferma), je me suis longuement promenée dans la vieille ville, à la recherche des anciennes savonneries, posant des questions sur les bâtiments, me laissant guider par ce que les habitants me disaient. J'ai également cherché à rencontrer d'anciens patrons de savonneries, afin de les interroger sur l'histoire de leur usine, et ce qu'elle est devenue à l'heure actuelle. Par ailleurs, l'ancrage monographique m'a donné la possibilité de suivre les différents acteurs et groupes sociaux qui composent ce que j'ai appelé la « vie » de la savonnerie.

⁵⁶ Weber, F., 1989, *Le travail à-côté. Etude d'ethnographie ouvrière*, Paris, INRA/Editions de l'EHESS, p. 32.

Par cette expression, j'entends le fonctionnement de l'usine au quotidien, ainsi que les interactions quotidiennes et les relations sociales qui s'y déroulaient. Mais le terme de « vie » inscrit aussi ma description de la savonnerie dans une certaine temporalité : la vie connaît des étapes, des accélérations, des ruptures, des réjouissances et des deuils. En août 2006, Amîn Tûqân, à la suite d'une attaque cérébrale, fut hospitalisé en Israël puis s'y installa pour une longue convalescence, dans un hôtel de bord de mer. En août 2007, frappé par une deuxième attaque, il mourut en quelques jours, après un exil d'une année complète, durant laquelle il ne remit pas les pieds à Naplouse. Sa mort eut d'importantes conséquences sur l'ambiance et les relations de travail au sein de la savonnerie, et souleva immédiatement la question de fermer ou non l'usine. De manière générale, à mesure que mon enquête avançait, le travail (déjà résiduel dans les trois grandes savonneries encore en activité) se raréfiait ; en janvier 2007, la savonnerie Masrî ferma définitivement. Ces événements survenus sur mon terrain, en particulier la mort d'Amîn, qui me donnèrent le sentiment de voir ainsi « fondre » (si je puis dire) mon objet d'étude (n'avais-je pas l'impression d'assister « en direct » à la fin de l'industrie du savon à Naplouse ?), m'obligèrent à reformuler ma perspective, tout en faisant apparaître d'autres dimensions à mon objet.

Tout d'abord, la description de la savonnerie sans Amîn, ainsi que la fermeture de la savonnerie Masrî, invitaient à s'interroger sur les logiques économiques, qui s'imbriquent avec le rapport à un *turâth* familial, lorsqu'il s'agit de préserver ou de fermer la savonnerie. Dans le cadre de l'enquête, l'éloignement d'Amîn Tûqân, en convalescence en Israël pendant mon dernier séjour de terrain (d'avril à août 2007) m'incita à me pencher plus avant sur le personnage de Farûq Tûqân, cousin paternel d'Amîn, le président du conseil d'administration de la société qui gère la savonnerie Tûqân, et véritable « décideur » des affaires familiales. Il réside entre Amman, Abu Dhabî et Naplouse. J'ai donc dû varier l'échelle d'analyse pour m'intéresser, *in fine*, à l'ancrage local de cet homme d'affaires, membre de l'élite économique palestinienne transfrontalière, ainsi qu'au fonctionnement du réseau familial, entre local et global, qui dépasse la simple ville de Naplouse. La savonnerie familiale devenait un point de vue permettant d'interroger les recompositions de la notabilité palestinienne, qui s'affirme de plus en plus comme transfrontalière.

D'autre part (et les deux aspects sont liés), à travers l'extinction de l'industrie du savon, dans son basculement même vers un objet du passé, et la disparition progressive d'un certain type de notabilité nâbulsiê, se dessinait la nette impression d'assister à quelque chose comme la « fin d'une époque ».

A ce stade, une parenthèse méthodologique s'impose. Il faut en effet se méfier, quand on se trouve en position d'observateur temporaire (ce qui est le cas par définition de l'anthropologue), de notre manière de percevoir le changement. Jean-Charles Depaule rappelle utilement que

« (...) les transformations qui recomposent ce que F. Braudel appelle « les structures du quotidien » n'adviennent ni n'exercent leurs effets en bloc, de façon uniforme et univoque. Elles n'atteignent pas nécessairement tous les groupes sociaux et, quand elles le font, ce peut être à des rythmes différents »⁵⁷.

A propos de voyageurs français et anglais, dont il expose la perception des espaces domestiques dans le Levant, il pointe la tendance de chacun à « se pose[r] en témoin privilégié d'un phénomène inédit », par une « sorte de dramatisation »⁵⁸. Certes, il s'agit dans ce cas précis d'une « manière (...) de percevoir *l'innovation* »⁵⁹, et non de la fin ou de l'extinction. L'observation vaut pourtant mise en garde : qu'est-ce qui se finit, et qu'est-ce qui commence ? De quoi est-on réellement le témoin ? Il serait, à l'évidence, aussi vain que prétentieux de trancher ces questions de manière définitive – surtout en un laps de temps aussi étroit que trois ans d'enquête de terrain.

Cependant, s'il n'est pas question de construire ainsi, pour parler comme Bruno Latour, des systèmes d'explication « dans le dos » des acteurs, il convient de faire place à la manière (parfois contradictoire) dont ils rendent eux-mêmes compte de leur action et de celle des autres⁶⁰. Ainsi, par l'usage des termes de « sentiment » et d'« époque », je cherche à mettre en évidence un certain caractère *subjectif*. Subjectif, car cette impression de « fin » est celle de l'apprenti chercheur – la mienne. Subjectif aussi, car ces termes visent à rendre compte de la perception des Nâbulûs et de leur manière de l'exprimer, qui se modulait sous différentes formes. « Fin d'une époque », c'était aussi la fin d'une génération, représentée à la savonnerie Tûqân par les membres des séances autour du bureau d'Amîn (plusieurs moururent entre 2005 et 2009, à peu de temps d'intervalle). La mise en avant de ce sentiment vaut cependant comme hypothèse heuristique, et en aucun cas comme conclusion assurée. Elle exprime néanmoins une très forte nostalgie, nostalgie de liens sociaux, de modes de sociabilité ou de formes de travail qui semblent révolus.

⁵⁷ Depaule, J.-C., 1994, « Deux regards, deux traditions : l'espace domestique perçu par les auteurs anglais et français au Levant », in Panzac, D. (dir.), *Les villes dans l'empire ottoman : activités et sociétés*, tome II, Paris, CNRS, p. 199.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.* Chaque auteur semble voir comme nouvelle (ou du moins très récente) l'introduction de tel meuble, tel ustensile, tel décor venu d'Europe.

⁶⁰ Voir Latour, B., 2007, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

Le rapport au passé s'imposa donc comme une dimension essentielle de l'enquête ; cela occasionna d'ailleurs une angoisse diffuse, qui accompagna tout mon travail de terrain, sur l'inscription de la réalité sociale dont je voulais traiter dans les objets légitimes de l'anthropologie. Les savonneries de Naplouse, du fait du caractère résiduel de leur activité, ainsi que la situation d'extinction de l'industrie, paraissaient d'emblée se prêter davantage à une étude historique. Il me paraît donc indispensable de dire ici quelques mots de la manière dont la question de l'histoire, ainsi que celle du rapport à la temporalité sont abordées dans mon travail.

Le rapport au passé : temps de l'Histoire, temps de l'enquête

A des fins de présentation, il m'a fallu replacer l'industrie du savon dans son contexte géographique (la fabrication du savon comme tradition régionale), et historique (Naplouse et l'industrie du savon jusqu'à nos jours). Il faut préciser ici que les aspects historiques de ma thèse, qui prennent parfois la forme de retours en arrière, n'ont souvent pas d'autre ambition, précisément, que cette mise en contexte. Il est certain qu'une histoire des savonneries de Naplouse serait à écrire, tout comme celle des liens et échanges commerciaux (de savon mais aussi de ses ingrédients principaux, l'huile d'olive et le *qelî*, puis la soude) entre les différents pays du Bilâd al-Shâm, étendu à l'Egypte, l'Irak et les pays du Golfe, en particulier au XX^e siècle. Je n'ai pu me lancer dans ce travail, tout simplement parce que je manque d'outils méthodologiques et linguistiques pour faire œuvre d'historien. J'ai pu collecter en effet, lors de mes séjours à Naplouse, des archives publiques (essentiellement issues de la municipalité) et privées (archives familiales, correspondances diverses). A cause de ma formation disciplinaire (et de mon manque d'entraînement à la lecture d'archives manuscrites), il m'aurait cependant fallu beaucoup trop de temps pour me faire ne serait-ce qu'une idée du contenu de ces archives ; le sujet serait, en outre, devenu totalement différent. Aussi l'histoire n'est-elle *a priori* convoquée dans les développements qui suivent que lorsqu'elle permet d'éclairer les enjeux des moments présents.

Si je pouvais difficilement me substituer à un historien pour reconstituer l'histoire des savonneries de Naplouse, une approche prenant en compte la diachronie s'imposait néanmoins. Pour comprendre ce qu'étaient devenus les groupes sociaux impliqués dans la production de savon, il fallait les étudier dans leur dimension historique. L'histoire a donc une place centrale dans mon travail, ne serait-ce que parce qu'à travers la thématique de

l'extinction de l'industrie du savon, les acteurs entretiennent constamment un rapport immédiat au passé. Cependant, je ne pouvais faire autrement que d'aborder ce passé à partir du présent qui m'était donné à observer. Je me trouvais en fait, tout simplement, face à un problème classique de l'anthropologie, celui de la confrontation de l'observateur, pour rendre compte des réalités contemporaines qu'il observe, à ce que l'on peut appeler une double dimension diachronique : le présent doit être saisi dans sa profondeur historique (on ne peut comprendre les événements observés si on ne se réfère pas aux processus qui y ont mené), mais il est lui-même en transformation. Le présent est toujours immédiatement passé. Cette dimension inhérente à toute démarche de recherche sur le contemporain⁶¹ se présente de manière particulièrement aiguë dans le cas palestinien : dans la mesure où les réalités quotidiennes sont constamment en train de changer, on peut avoir facilement l'impression que ce que l'on vient de décrire tombe immédiatement dans le domaine de l'obsolète⁶².

Cette situation était pour moi encore redoublée, je l'ai dit, par la nature même du sujet, à mesure qu'il me semblait voir l'industrie du savon basculer vers le domaine des objets d'histoire, et des usages appartenant au passé. Pourtant, si j'observais ces usages, c'était bien qu'ils existaient vraiment ; si je les recueillis à titre de témoignages, ils faisaient sens comme éléments ou bribes de mémoire. Il m'a donc paru plus judicieux, plutôt que de m'interroger indéfiniment sur le caractère présent ou passé de mon objet et de mes observations, de considérer mon « terrain⁶³ » comme un moment d'histoire (ce que Sally Falk Moore appelle *current history*⁶⁴), histoire présente, histoire en train de se faire. La vie de la savonnerie Tûqân, pendant les trois ans de mon enquête, peut ainsi être envisagée comme un « zoom » qui permet de s'intéresser au *processus* d'extinction de l'industrie du savon, sans préjuger, du reste, de sa fin ultime.

⁶¹ Ce que je qualifie ici de double dimension diachronique n'est que l'un des aspects de ce que Johannes Fabian appelle le problème de la « co-temporalité » (*coevalness*) et de son déni dans les comptes rendus des enquêtes en anthropologie. Voir Fabian, J., 2006 (pour la traduction française), *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis éditions.

⁶² Cet aspect des conditions de la recherche dans les Territoires occupés a été abordé dans divers articles comme un cas de ce que les politistes appellent une « conjoncture politique fluide », en référence à la sociologie des crises politiques de Michel Dobry (Dobry, M., 1992, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques). Voir par exemple Signoles, A., 2003, « Qu'en est-il du pouvoir local en « conjoncture politique fluide » ? Le cas des municipalités palestiniennes durant l'*intifâdat al-Aqsâ* », in Botiveau, B., Signoles, A., *op. cit.*, p. 37-54.

⁶³ « (...) ce mot magique désigne à la fois la société elle-même, le séjour qu'y fit l'ethnologue et le déroulement de son enquête » (Weber, F., 1991, « L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ? », *EspacesTemps les Cahiers*, 47-48)

⁶⁴ Voir Moore, S. F., 1987, « Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography », *American Ethnologist*, Vol. 14, p. 727.

Présent et passé : temps de l'enquête, temps de l'écriture

Dans le compte-rendu de mon enquête, outre les extraits d'entretien, une large place est donnée à la citation de mes notes de terrain, notes que j'ai (dans la mesure du possible) consignées au jour le jour. Elles sont livrées quasiment telles quelles (quelques coupes, corrections orthographiques et syntaxiques et quelques autocensures mises à part) à titre de documents pour le lecteur, qui peut ainsi se faire une idée de la manière dont j'ai vécu les situations et les ai retranscrites immédiatement après, ainsi que de certains commentaires « à chaud ». Sans prétendre livrer un fait brut (il va de soi que la description est déjà sélection et interprétation), j'espère néanmoins y donner suffisamment d'éléments de contexte pour que le lecteur puisse dégager, lui aussi, ses propres interprétations. Ces citations me permettent également de mettre en scène, d'une manière que j'espère suffisamment « légère », ma présence sur le terrain, comme partie prenante des interactions.

Dans ces extraits de mes notes, c'est le « présent ethnographique » qui est de rigueur. Mon intention a été tout d'abord de situer les scènes et les contextes décrits dans une temporalité précise : celle de l'enquête. Par là, je tente, dans la mesure du possible, de mettre en évidence la « co-temporalité » (*coevalness*) dont parle Johannes Fabian, et qui est « un partage du Temps présent, (...) une condition de la communication »⁶⁵ entre « observateur » et « observé », et donc de la connaissance anthropologique elle-même. De même, afin de répondre de mon mieux à l'exigence de restitution de cette co-temporalité (qui impose notamment de ne pas figer les « autres » dans une dimension atemporelle), j'ai réservé le « présent ethnographique » à ces extraits, ainsi qu'aux considérations d'ordre général (par exemple, la description des bâtiments de la savonnerie). Dans les descriptions qui sont incorporées au texte - et au style indirect -, je me suis efforcée d'utiliser les temps du passé. Ce parti pris m'est apparu particulièrement nécessaire à cause de la mort d'Amîn, qui faisait définitivement basculer mes récits et description des séances, précisément, dans le passé. Il m'a semblé, finalement, qu'il s'agissait de la manière la plus honnête possible de rendre compte du décalage temporel, inhérent à toute recherche anthropologique, entre temps de l'enquête et temps de l'écriture.

⁶⁵ Fabian, J., 2006, *op. cit.*, p. 72.

Dans le compte rendu que le lecteur s'apprête à lire à présent, c'est donc la vie quotidienne de la savonnerie (entendue ici à la fois comme activité générique et comme « une » savonnerie, la savonnerie Tûqân dans sa singularité) qui constitue le fil conducteur. En ce sens, l'organisation générale du texte respecte la chronologie de mon enquête. Il s'agit pourtant d'un fil souple, et parfois un peu lâche : il disparaît et réapparaît, suscitant des digressions et des explicitations, des prolepses ou des retours en arrière. Il s'entrecroise avec la problématique du patrimoine. C'est en effet au prisme du *turâth* que j'aborde les différents sous-mondes de la savonnerie (les familles de propriétaires, les ouvriers, les petits fabricants, ou encore les « intermédiaires » comme le chauffeur de camion qui exporte le savon en Jordanie), au fil de quatre parties qui explorent différentes modalités de ce rapport au *turâth*, à partir de l'unité de lieu que représente la savonnerie Tûqân.

Pour les familles de propriétaires, la savonnerie est un héritage familial, symbole d'une appartenance citadine ancienne, et préservée comme telle ; mais c'est aussi une industrie locale encore en activité. Dans la première partie, à partir d'une présentation de la savonnerie Tûqân et des acteurs de son monde, je retrace certaines raisons du déclin et de la fermeture de nombreuses savonneries à Naplouse, ainsi que les enjeux matériels et symboliques de la « préservation » (*hifâz*) ou « protection » (*himâya*) de l'industrie du savon. Il s'agit en particulier de comprendre ce qui tient à une volonté active de continuation (*istimrâriyya*), et/ou à un prolongement d'anciennes pratiques (*imtidâd*). Ce parcours, rétrospectif à certains égards, m'amène à poser la question d'un développement (*tatawwur*)⁶⁶ possible de l'industrie du savon de Naplouse, et à interroger la dialectique tradition / modernité à partir des représentations qu'ont les Nâbulsîs de « leur » savon. A travers cette interrogation, c'est la question du processus en cours de la patrimonialisation, tant de l'industrie que de l'objet savon lui-même, qui est posée.

Dans la deuxième partie, j'aborde le *turâth* du point de vue des pratiques de sociabilité, à travers l'observation des séances quotidiennes tenues par Amîn Tûqân, séances que l'on pouvait voir comme une réactivation d'anciennes pratiques propres à l'espace de la savonnerie, jadis lieu de rencontres pour les notables de la ville. L'étude des formes de sociabilité au bureau d'Amîn permet de s'interroger sur les transformations de la notabilité locale à Naplouse. Mais à travers elle, j'essaie aussi de mieux comprendre le type de lien manifesté par les membres du petit cercle autour d'Amîn, qui s'affirmaient explicitement comme « notables citadins ». Il s'agissait en effet d'une notabilité locale qu'ils affichaient

⁶⁶ Je reprends ici le terme utilisé par les acteurs. Je le discute dans la première partie.

eux-mêmes comme déclassée, mettant ainsi en scène un sentiment d'appartenance à une époque passée.

La troisième partie est consacrée aux ouvriers des savonneries et à l'ambivalence de leur rapport au *turâth*. A travers une approche historique, qui repose essentiellement sur l'histoire orale et les récits de vie, je tente de montrer comment cette ambivalence s'est construite au fil du temps, et comment le rapport au métier, pour les ouvriers, diffère selon les générations. L'approche historique aide aussi à comprendre les interactions face à face dans le cadre de l'usine, ainsi que les rapports de travail ; elle montre en particulier la continuité des relations personnelles et du paternalisme (comme dans beaucoup de petites entreprises en Palestine), malgré un bref épisode syndical dans les années 1980. Je montre également l'extinction d'un groupe social, dont la cohésion, reposant autrefois sur la transmission générationnelle et la fierté d'un métier jadis valorisé, s'effiloche aujourd'hui. Cela n'empêche pourtant pas, on le verra, la persistance de mémoires ouvrières.

La quatrième partie, enfin, reprend la trame chronologique de mon enquête : je m'y penche sur le devenir du patrimoine savonnier, après l'attaque cérébrale d'Amîn Tûqân en 2006 et son éloignement durable des affaires. C'est l'occasion de préciser, à partir du point de vue très local de la savonnerie familiale et du « pivot⁶⁷ » qu'est Farûq Tûqân, les recompositions du pouvoir des grandes familles de Naplouse, ainsi que leur redéploiement sur la scène mondialisée. L'entrée en scène de ce personnage-clé ne se fait donc qu'*in fine* ; je n'ai pas tant cherché ici à ménager un « suspense » qu'à respecter, d'une certaine manière, la temporalité de mon enquête, puisque ce n'est qu'à sa toute fin que je saisis l'importance du rôle de Farûq Tûqân, entre local et global. Dans cette mesure, les développements le concernant doivent davantage être considérés comme des ouvertures et des perspectives que comme des analyses fouillées. De la même manière, mon implication émotionnelle dans l'épisode de la mort d'Amîn m'empêcha d'en avoir une lecture distanciée. Pour toutes ces raisons, si cette partie se conclut sur un épilogue (le récit de la mort d'Amîn Tûqân), elle peut elle-même être lue, dans sa totalité, comme une forme d'épilogue.

⁶⁷ J'emprunte ce terme à Lamia Radi (Radi, L., 1997, *L'élite palestinienne. Stratégies de survie et modes d'influence : 1967-1997*, thèse de doctorat en sciences politiques, Paris, IEP). Il est discuté dans la quatrième partie.



**Document 1. Le Dawwâr, fin des années 1950. Au fond, la savonnerie Tûqân
(Source : imprimerie Hijjâwî, 2007)**



**Photo 1. Le Dawwâr en 2006 avec le nouveau Mall en construction
(Photo : Fanny Coche, 2006)**



Photo 2. La savonnerie Tûqân, 2005



Photo 3. Les étals devant la savonnerie Tûqân, 2005
(Photo : Nicole Bontemps, 2005)

Première partie

Le patrimoine au quotidien

« (...) l'analyse à échelle réduite se révèle féconde, parce qu'à l'inverse d'une démarche statistique elle ne se donne pas d'emblée un corps d'hypothèses que l'expérience « locale » serait censée remanier ou infirmer, mais engendre et remanie, si nécessaire, celles-ci en prenant pour point de départ les constructions indigènes. »

Marc Abélès⁶⁸

« (...) le détail vaut par les pans de réalité qu'il révèle, par le poids des circonstances et d'attendus qu'il supporte, par la compréhension des contextes auxquels il introduit. »

Alban Bensa⁶⁹

⁶⁸ Abélès, M., 1996, « Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse », in Revel, J. (dir.), *op. cit.*, p. 97.

⁶⁹ Bensa, A., 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Revel J. (dir.), *op. cit.*, p. 42.

Qui fait du savon aujourd'hui à Naplouse, et comment ? Afin de répondre à cette question, mon travail a d'abord consisté en un état des lieux de la savonnerie Tûqân. L'expression est à prendre quasiment au pied de la lettre ; c'est de la savonnerie comme *lieu* qu'il est avant tout question. Lieu de travail, lieu de rencontre - je l'ai dit en introduction - la savonnerie est également une unité spatiale et architecturale singulière, divisée en différents sous-espaces hiérarchisés : le « haut » et le « bas ». En « bas », à son bureau, le directeur de la savonnerie, avec autour de lui son assemblée de notables ; en « bas » et en « haut », les différents groupes d'ouvriers ; en « bas », faisant l'aller-retour entre la savonnerie et le bureau de la société Tûqân, le comptable Abû Amjad⁷⁰ et son assistante Diana : le *staff* (c'est ainsi qu'ils s'auto-désignaient).

Le(s) lieu(x) de la savonnerie : haut et bas

Selon Beshara Doumani, qui décrit le travail des ouvriers des savonneries au XIX^e siècle, le travail était organisé en deux groupes : « ceux qui travaillaient “en bas” (*“downstairs”*), à la cuisson et ceux qui travaillaient “en haut” (*“upstairs”*), avec le savon cuit⁷¹ ». Les mots *downstairs* et *upstairs*, en bas et en haut, sont cités par Doumani entre guillemets, pour signaler qu'il s'agit d'équivalents de catégories indigènes, recueillies lors d'entretiens avec d'anciens ouvriers des savonneries. *Taht* (en bas) et *fawq* (en haut), dans le dialecte palestinien comme dans d'autres dialectes arabes, sont des catégories générales de repérage dans l'espace, dont le sens se comprend selon les contextes et les échelles. On les retrouve pour parler de la ville de Naplouse, ou encore de la région en général. Par exemple, le terme *taht* est souvent utilisé pour signifier « en Israël » : « *ana bashtghil taht* » signifie communément « je travaille en Israël (en bas) », d'où l'usage du verbe « descendre » (*nazala*) au sens de « aller en Israël ». Dans la bouche des ouvriers et du personnel de la savonnerie, *taht* et *fawq* désignent, respectivement, le rez-de-chaussée et le premier étage du bâtiment.

⁷⁰ Pour l'appellation « Abû... » (père de...) voir *supra*, Introduction générale, p. 37, note 55.

⁷¹ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 199.

Une division fonctionnelle...

Taht, c'est le rez-de-chaussée, où se trouve la cuve de cuisson ; *fawq*, c'est le premier étage, relié au « bas » par un escalier étroit, aux marches glissantes, et qui fait un coude. Le bâtiment est fonctionnel⁷² : la pièce du haut est un espace aéré, aux larges fenêtres pour permettre le séchage du savon. Celle du bas n'en possède pas, et ses murs sont régulièrement rendus noirs par la fumée et les vapeurs émanant de la cuve. Elle est éclairée au néon. Au sous-sol se trouvent les puits pour le stockage de l'huile. D'après Doumani, une « savonnerie-type à Naplouse pendant la période ottomane⁷³ » se divise en trois parties : le sous-sol, où se trouvent les puits, le rez-de-chaussée, où se trouvent les cuves pour la cuisson (ainsi que le bureau du directeur), et l'étage supérieur, où se trouve le *mafrash*, surface plane où est étalé le savon liquide une fois cuit. Cette description de la « savonnerie-type » (*al-masbana al-nâmûzajiyya*) est reprise de manière quasi identique par Mouna Salameh, auteur d'un récent mémoire de master sur l'architecture des savonneries⁷⁴. Les descriptions de la savonnerie existant dans les sources locales⁷⁵, reprises pour la plupart par Sharîf⁷⁶, insistent sur le fort effet qu'elle imprime sur les sens : peu de lumière, murs noirs de fumée, fortes odeurs d'huile...

Dans les anciennes savonneries d'Alep (centre régional également réputé pour la fabrication du savon), la cuisson se fait en bas, l'étage étant réservé à la découpe et au séchage. L'architecture du premier étage est défini afin de produire une ventilation maximum : il s'agit de locaux vastes, avec de larges ouvertures en façade, « couverts d'une charpente à deux pentes, réservant dans ses pignons des ouvertures à claire-voie⁷⁷ ». Dans les nouvelles savonneries, dont la plupart se trouvent dans la région industrielle alépine, la

⁷² Le terme « fonctionnel » est utilisé par Thierry Grandin pour décrire la savonnerie à Alep. Il entend par là que « [l]es espaces qui la composent doivent répondre au mieux au travail qui s'y accomplit et aux exigences diverses imposées par chacune des phases de la fabrication ». C'est aussi le cas à Naplouse. Voir Grandin, T., 1986, « La savonnerie traditionnelle à Alep », *Bulletin d'études orientales*, tome XXXVI, « Etudes sur la ville d'Alep », Damas, p. 154.

⁷³ « *A typical soap factory in Nablus during the Ottoman period* », Doumani B., 1995, *op. cit.*, p. 252.

⁷⁴ Salameh M., 2003, *'Amârat al-masâbin wa 'alâqathâ bi-l-takhtât al-'imrânî li madînat Nâblus al-qadîma* [Les bâtiments des savonneries et leurs relations avec le tissu urbain de la vieille ville de Naplouse], mémoire de master d'architecture, université Al-Najâh, Naplouse.

⁷⁵ Voir en particulier Darwaza, M., 1983, *Mi'at 'âm filastîniyya, Muzakkirât wa tasjîlât* [Cent ans palestiniens souvenirs et notes], premier volume, 1887-1918, Amman, association palestinienne d'histoire et d'archéologie ; Bahjat, M., Tammîmî, R., 1916, *Wilâyat Bayrût, al-qism al-janûbî*, [Le wilâya de Beyrouth : la partie Sud], Beyrouth, imprimerie al-Iqbâl.

⁷⁶ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*

⁷⁷ Grandin, T., 1986, *art. cit.*, p. 155.

découpe se fait parfois en bas. L'étage du haut est alors uniquement réservé au séchage, sous un toit en tôle, pour obtenir un effet de serre⁷⁸.

Matérielle (un rez-de-chaussée et un premier étage), la division des lieux de la savonnerie entre un « haut » et un « bas » est aussi fonctionnelle et symbolique. Fonctionnelle d'abord, parce que le haut et le bas désignent une distinction des tâches pour les ouvriers : « ceux qui travaillent en bas » (*ilî bishtighlû taht*) sont les ouvriers responsables de la cuisson (*tabîkh*) du savon. « Ceux qui travaillent en haut » (*ilî bishtighlû fawq*) s'occupent de la découpe (*taqtî'*), du séchage (*tajfîf*) et de l'arrangement (*tashbîk*) du savon en *tanânîr*, c'est-à-dire en forme de tours à claire-voie, pour faciliter le séchage. Une troisième équipe en haut s'occupe de l'emballage et de travaux de manutention, supervisée par un ouvrier qui doit son privilège à son ancienneté. Division symbolique, ensuite, parce que la distinction fonctionnelle recoupe une hiérarchie des tâches au sein du groupe des ouvriers. Le travail du bas est traditionnellement considéré comme plus prestigieux que le travail du haut ; les ouvriers du bas sont mieux payés que ceux du haut, ce qui n'est pas sans affecter les rapports de travail entre les deux équipes. Je n'insiste pas ici sur les raisons de cette hiérarchie, car je les développe dans la troisième partie de ce travail.

... des espaces hiérarchisés et cloisonnés

L'espace du bas est lui-même subdivisé en un espace de travail (celui des ouvriers à la cuisson) et un lieu directorial : c'est là que se trouve le bureau du directeur. A la savonnerie Tûqân, il se situe à droite en entrant, surélevé par quelques marches. Cette pièce était, on l'a dit, désertée la plupart du temps par Amîn, qui s'était installé au cœur de l'espace de travail, dans les odeurs d'huile. Ce déplacement, on le verra, ne remettait pourtant pas fondamentalement en question la subdivision entre espace des ouvriers et espace de direction. Elle la reconduisait plutôt, d'une frontière matérielle (la porte ou les cloisons qui séparent le bureau du directeur de la salle de cuisson) à une autre, invisible, mais non moins opératoire.

La distinction entre haut et bas se reflétait dans les rapports de travail : la division des tâches, inscrite dans une division des espaces, était aussi division des sociabilités au sein des équipes (*joq*) d'ouvriers. Les ouvriers du haut n'aimaient pas rester en bas, et buvaient leur café entre eux, en haut ; les ouvriers du bas ne le buvaient que rarement en haut. Même si les différents espaces de la savonnerie étaient imbriqués, et qu'il y avait entre eux une certaine

⁷⁸ Observations effectuées à Alep, février-mars 2007.

circulation, ils restaient relativement cloisonnés. Amîn, notamment, ne montait jamais à l'étage, sauf en cas de problème particulier. Ce cloisonnement renforçait la hiérarchie entre équipes d'ouvriers : les ouvriers du bas étaient, du fait de leur position géographique (mais aussi, on le verra, de l'histoire du métier) plus « proches » du *mu'allim* (littéralement « maître »).

Précisons d'emblée que le mot *mu'allim* désigne dans le vocabulaire des métiers celui que nous appelons en français le « contremaître ». La *mu'allimiyya* est le grade ultime de la maîtrise d'un métier : sa maîtrise technique tout d'abord, mais aussi la capacité à s'occuper d'un capital pour conduire un travail indépendant⁷⁹. Le mot *mu'allim* était néanmoins utilisé par les ouvriers pour désigner le patron de la savonnerie. Il était également détourné pour en venir à désigner les « maîtres » au sens des « puissants » : ceux qui ont le pouvoir, en l'occurrence les membres des grandes familles propriétaires des savonneries⁸⁰.

Pour finir, précisons que *taht* est un espace ouvert sur l'extérieur : la porte principale est largement ouverte sur le Dawwâr. Depuis son bureau, Amîn pouvait voir les gens entrer et se diriger vers lui. Une porte coulissante, aménagée avec une glace sans tain, lui permettait aussi d'observer sans être vu du dehors. Les visiteurs étaient des clients, des personnes qui s'étaient donné rendez-vous dans la savonnerie. Le nouvel arrivant pouvait ainsi être immédiatement identifié et salué en conséquence par les membres de l'assemblée au bureau d'Amîn. Ce dernier, par ailleurs, avait fréquemment à faire à l'extérieur. Quand la course le menait plus loin que la banque ou le *hadaf*, Amîn appelait Khalîl, le chauffeur du bureau de taxi al-I'timâd qu'il aimait à emprunter, et qui venait alors le chercher toutes affaires cessantes.

Enfin, le comptable Abû Amjad venait régulièrement, parfois plusieurs fois par jour, parcourant la centaine de mètres qui sépare la savonnerie des bureaux des sociétés possédées par la famille Tûqân : la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân (qui s'occupe de la savonnerie) et la société Tûqân lil-tijâra wa al-bina' (Tûqân pour le commerce et la construction), société de gestion des biens immobiliers de la famille. Ces deux sociétés sont dirigées par un conseil d'administration familial, dont le directeur est Farûq Tûqân, homme d'affaires et cousin paternel d'Amîn. Même s'il n'habite pas à Naplouse, il y vient tous les mois. Il appartient aussi au monde de la savonnerie, dans son ouverture avec l'extérieur, tout

⁷⁹ Kayal, M., 2002, *Al-taqîd wa al-tajdîd. Dirâsa 'an al-qita' al-hurfî fî Trâblus* [Tradition et innovation. Etude du secteur artisanal à Tripoli], publication de l'UNESCO, de la Fondation nationale pour le patrimoine, et la Fondation arabe pour la culture et les arts.

⁸⁰ C'est en ce sens que le chauffeur Ahmad Dweikât, par exemple, parle des *mu'allim*-s, voir *infra*, « Entre le haut et le bas... », p. 89 et suivantes.

comme les membres du *staff* qui travaillent dans le bureau de la société : Abû Amjad le comptable et son assistante Diana. Les passages de Farûq à Naplouse sont rares et très discrets ; je n'ai pu le rencontrer qu'à la toute fin de mon enquête, à l'occasion de la maladie et de l'éloignement d'Amîn.

Le « haut » et le « bas » sont des espaces relativement cloisonnés, qui se jouxtent et s'interpénètrent parfois. Cela rend quelque peu arbitraire la séparation, lors de la description, d'événements qui se déroulaient plus ou moins en même temps. Par exemple, après l'une de mes premières matinées passées à la savonnerie Tûqân, en mars 2005, je notai :

J'arrive à la savonnerie Tûqân vers 7 heures 40. Amîn est assis à son bureau, la pièce du bas de la savonnerie est remplie de savons, les uns dans des cartons, les autres dans des sacs en toile. Autour de lui, une petite assemblée : (...) entre autres, son cousin (éloigné) Abû Râmî, un juge (...), et parmi les employés Sultân, « l'homme à tout faire ». Ce matin le comptable Abû Amjad, et Ahmad le chauffeur. Je m'assieds un peu avec eux.

8h30 : je monte au premier étage faire la connaissance des ouvriers qui montent des tours de savon (...) « En bas » : C'est le « jour 3 » de cuisson ; la *tabkha* (cuisson)⁸¹ repose dans la *halla* (cuve). On attend que la place soit faite en haut pour verser la *tabkha* suivante.

9h-10 : les ouvriers « du bas » remplissent les puits qui se trouvent sous le sol, avec les barils d'huile. Après avoir refermé les puits, ils versent de la sciure de bois pour empêcher que l'on ne glisse sur le sol. (...)

Abû Samîr a fait du café en bas, Shâher descend faire du café pour les ouvriers « en haut ».

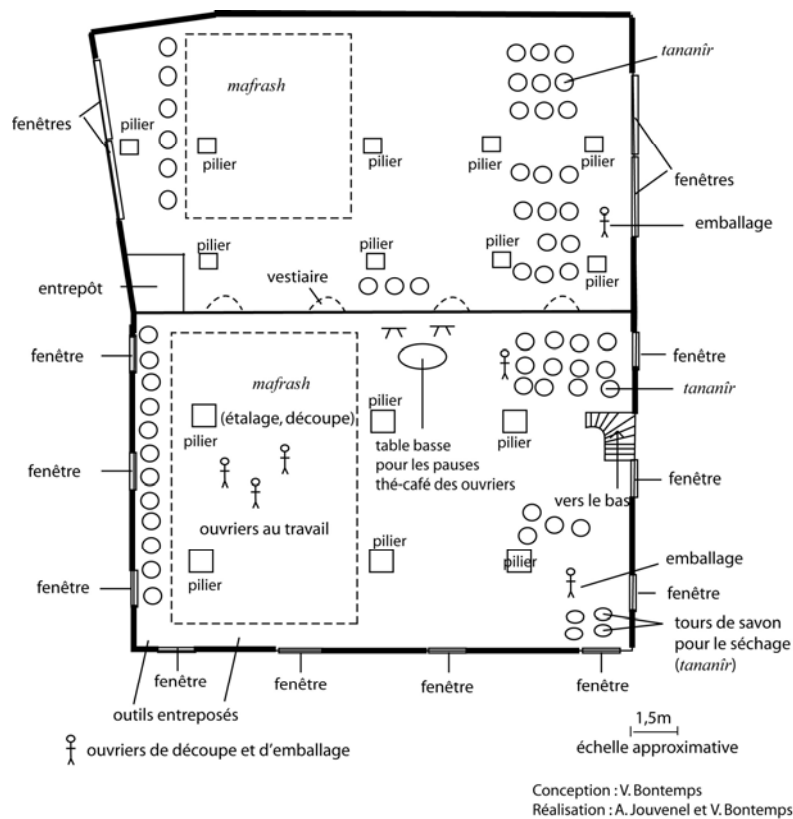
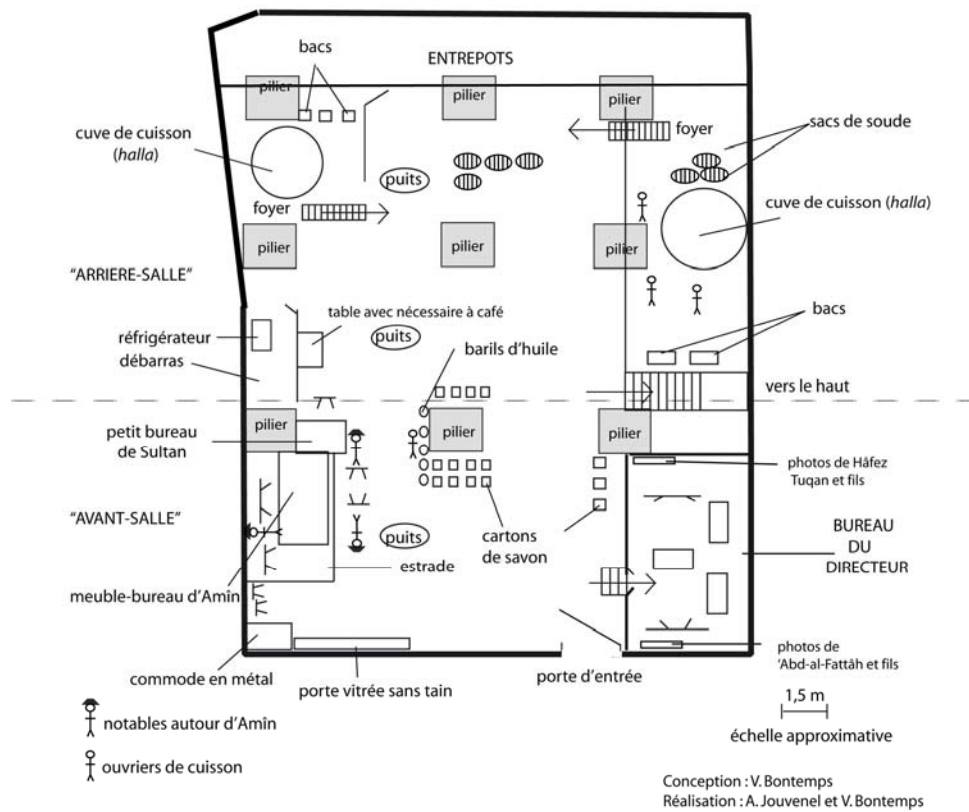
9h40 : arrive Diana. Elle est toujours très occupée avec les actions à la bourse ; elle en discute avec Mûsâ. Amîn est sorti, quand il revient il constate « aujourd'hui on n'entend parler que des actions ». Son bureau à lui est d'ailleurs quotidiennement rempli de feuilles en provenance de la compagnie d'investissement *hadaf*.

Vers 10h30, Amîn me propose de l'accompagner au *hadaf*⁸²...

A l'intérieur de la savonnerie, les différents espaces s'imbriquaient donc : celui du bureau d'Amîn, celui du travail, celui des pauses-café ; certains ouvriers « du bas » (comme par exemple Abû Samîr quand il a fait le café) pouvaient parfois s'asseoir au bureau d'Amîn, en restant cependant à une certaine distance. Cette séparation du « haut » et du « bas » (mais aussi, dans la pièce même du « bas », du bureau d'Amîn et de l'espace de travail des ouvriers) est néanmoins nécessaire pour la clarté de l'exposé.

⁸¹ Le mot *tabkha* signifie littéralement « plat cuisiné » ; il désigne le contenu de la cuve qui sera ensuite transformé en savon. Dans le cadre de ce travail, j'ai généralement conservé le terme arabe de *tabkha*, que je traduis parfois par « cuisson ». Dans les savonneries de Marseille, le technolécrite utilisé était la « cuite » (Boulanger P., Buti G., Chapitre 2 « Les fabriques, soutiens et instruments de l'activité commerciale (vers 1725-1792) », in Daumalin, X., Girard, N., Raveux, O., 2003, *Du savon à la puce. L'industrie marseillaise du XVIII^e siècle à nos jours*, Marseille, J. Laffite, p. 68.

⁸² Extrait du journal de terrain, 28 mars 2005.



Après une présentation de certains des acteurs du monde⁸³ de la savonnerie Tûqân, puis du fonctionnement de la société Hâfez wa ‘Abd al-Fattâh Tûqân, c’est à partir du point de vue du *staff* (en l’occurrence le comptable Abû Amjad et son assistante Diana) que je retrace les raisons du déclin et de la fermeture de nombreuses savonneries à Naplouse. Ces raisons tiennent à l’occupation israélienne, aux nouveaux modes de consommation et aux domaines d’investissement des grandes familles. Le portrait d’un personnage-clé dans la chaîne de production, le chauffeur de camion qui transporte le savon en Jordanie, me permet d’illustrer les problèmes de transport, et de les replacer dans le contexte plus large des difficultés croissantes que les acteurs économiques palestiniens rencontrent pour commercer depuis la signature des accords d’Oslo (chapitre 1).

La savonnerie constitue un patrimoine pris dans une ambivalence entre tradition familiale à préserver et industrie locale à protéger. J’explore ensuite les enjeux matériels et symboliques de la préservation (*hifâz*) / protection (*himâya*) de l’industrie du savon. Face aux difficultés de l’entreprise, le *staff* critiquait un manque de dynamisme dans les modes de gestion du *turâth* familial par les familles propriétaires. Les trois grandes savonneries qui fonctionnent encore actuellement sont préservées en l’état, mais sans réelle volonté de « développer » le travail, condition qui est pourtant présentée par de nombreux acteurs comme indispensable à la survie de l’industrie (chapitre 2).

Peut-on « développer » ou « moderniser » le savon de Naplouse ? Et qu’est-ce que « moderniser » veut dire ? Pour répondre à cette question, il faut explorer ce que sont (ou devraient être), dans les représentations des habitants de Naplouse, « leur » industrie et « leur » savon (chapitre 3). Le portrait d’un petit fabricant ayant réussi dans la mécanisation du savon de Naplouse illustre, *in fine*, les enjeux pratiques de ces représentations (chapitre 4).

⁸³ A savoir la direction et le *staff*. Si les ouvriers et les rapports de travail sont mentionnés dans la description de la savonnerie, cette présentation n’est pas développée, car ils font l’objet d’une partie séparée. Voir *infra*, Troisième partie.

Chapitre 1. La vie d'une savonnerie (1). Une industrie traditionnelle en période de crise

1. La société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân

« [Mon arrière-grand-père Dawwûd] (...) a eu deux enfants, Hâfez et 'Abd al-Fattâh (...) Mon grand-père Hâfez je ne le connais pas, il est mort avant que je naisse, 'Abd al-Fattâh je le connais, c'est le père de Tante [Khâlî] Fadwa. Il est mort en 1948. J'avais 10 ans. Je le connais bien. Ils sont décédés⁸⁴ tous les deux, et puis c'est mon oncle qui s'est occupé (de la savonnerie), après mon oncle c'est mon autre oncle qui est venu, puis mon frère, et maintenant c'est moi qui m'en occupe. »

Entretien avec Amîn Tûqân, 2004

Des trois familles Tûqân, Masrî et Shaka'a, seule la famille Tûqân avait une tradition ancienne de possession de savonneries dans la vieille ville de Naplouse, depuis au moins le XVIII^e siècle. Elle avait investi massivement dans l'industrie du savon, en achetant des parts de nombreuses savonneries de la vieille ville dans la première moitié du XIX^e siècle ; à cette époque, les savonneries étaient souvent possédées conjointement par plusieurs familles. As'ad beïk Tûqân, qui fut *mutasallim* (responsable de district) de Naplouse en 1827 et 1828, possédait avec ses deux frères la savonnerie Hallâqiyya, qu'ils avaient héritée de leur père Mohammad beïk. Il la vendit en 1829 à un membre de la famille 'Arafât. L'événement est relaté et commenté par Doumani⁸⁵. Il y voit notamment un signe du déclin de l'ancienne élite citadine de Naplouse (emblématisée par les familles Tûqân et Nimr) au profit de la classe des marchands.

La savonnerie du Dawwâr a été construite à la fin du XIX^e siècle⁸⁶. Amîn Tûqân affirmait que la savonnerie avait été construite par son arrière-grand-père Dawwûd. Antonin Jaussen en attribue pourtant la construction à Hâfez Tûqân, grand-père paternel d'Amîn :

⁸⁴ Je traduis ici (et dans tout le texte) par « décéder » et « décès » le verbe arabe *twaffia* et le mot *wafa* qui sont souvent utilisés pour désigner la mort naturelle (littéralement « être rappelé à Dieu »), par opposition à la mort « en martyr » (*istashhada*), c'est-à-dire sous les balles israéliennes. Pour l'usage du mot « martyr », voir *supra*, Introduction générale, p. 34, note 43. J'ai choisi le verbe « décéder » (mot du registre administratif et juridique), non pas par volonté d'euphémisation, mais parce qu'il me semble, dans le langage quotidien, d'usage plus courant que « succomber » ou « trépasser ».

⁸⁵ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 182 et suivantes.

⁸⁶ Sharîf (dont le fascicule a été écrit en 1988, même s'il fut publié en 1999) propose un tableau récapitulatif des savonneries de la vieille ville ; il y écrit que la savonnerie Tûqân a été construite « il y a plus de 90 ans » (Sharîf H., 1999, *op. cit.*, p. 58).

Hâfiz Tuqqân fut percepteur de la dîme à Tûbaz, et commença dès lors à prospérer ; il réussit à bâtir une savonnerie qui lui rapporte de grands bénéfices⁸⁷.

1°) Une société familiale

Le grand-père maternel d'Amîn, 'Abd al-Fattâh, est le frère de Hâfez. Le père d'Amîn, Dawwûd Tûqân, fils de Hâfez, épousa sa cousine germaine Bandar, fille de 'Abd al-Fattâh, sœur de Fadwâ et Ibrahîm Tûqân. Dans les années 1920, la savonnerie se constitua en société au nom des deux frères Hâfez et 'Abd al-Fattâh : à l'époque, la plupart des grandes savonneries de Naplouse firent de même, et créèrent leurs marques. Farûq Tûqân insistait sur la différence entre ces grandes savonneries et les plus petites, qui auraient gardé des modes de gestion anciens :

« A cette époque, beaucoup de savonneries ont fait la même chose, en particulier les Shaka'a et les Masrî. Mais les autres savonneries sont restées comme des *shops*, c'est-à-dire qu'ils vendent et mettent l'argent dans leur poche. (...) Nous, nous avons un conseil d'administration⁸⁸. »

La marque du savon Tûqân est Muftâhayn (deux clés) et c'est sous ce nom que le savon est souvent désigné (savon Muftâhayn). Selon Amîn, la savonnerie Tûqân était la première à avoir été construite en dehors de la vieille ville ; la famille en louait aussi une deuxième, sur la place Qariûn dans la vieille ville ; elle ne fonctionne aujourd'hui quasiment plus, du fait de la baisse de la production. Tandis que d'autres savonneries appartenant à de grandes familles de Naplouse (comme la savonnerie Ya'îsh ou la savonnerie 'Abd al-Hâdî dont il est question un peu plus bas) avaient diversifié leur production avec l'introduction du savon « vert » sur le marché local, la savonnerie Tûqân (semblable en cela aux savonneries Masrî et Shaka'a) a toujours produit exclusivement du savon blanc, réservé à la toilette du corps et des cheveux.

Le savon « vert » fut introduit à Naplouse, dans les années 1950, par Hamdî Kana'ân, beau-frère du commerçant et producteur de savon Ahmad al-Shaka'a⁸⁹. Il s'agit d'un savon fabriqué à partir de l'huile de *jift* (*zayt jift*, appelée en Syrie *zayt mutrân*) c'est-à-dire extraite des résidus solides d'une première presse des olives, essentiellement les noyaux⁹⁰. Le savon vert, savon de qualité inférieure, s'utilisait pour laver le sol et faire la lessive. Les années

⁸⁷ Jaussen, A., 1927, *Naplouse et son district*, Paris, Geuthner, p. 135.

⁸⁸ Entretien avec Farûq Tûqân, 2007.

⁸⁹ Voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiens », p. 587.

⁹⁰ A Alep, le savon est encore fabriqué avec l'huile *mutrân*, à laquelle on ajoute une petite proportion d'huile de laurier (*zayt ghâr*).

1970 furent une période de prospérité pour cet autre genre de savon de « deuxième classe⁹¹ ». Ce fut également une période de diversification dans l'utilisation de l'huile, en partie conséquence de l'occupation israélienne de 1967. Elle permit l'accession de certains ouvriers des savonneries au statut de petits fabricants, qui reprirent en location des savonneries de la vieille ville pour y fabriquer du savon vert⁹². La plupart de ces savonneries produisaient également du savon en poudre (*mabshûr*, également appelé *nâ'em*, « fin »).

La savonnerie Tûqân, si elle continuait à ne produire que le savon blanc, modernisa pourtant quelque peu son matériel en 1975, comme certaines autres savonneries : une pompe fut installée pour amener l'huile depuis les puits jusqu'à la cuve ; un *mixer* pour mélanger le savon, l'eau et la soude, à la place du *dukshâb* (sorte de grosse cuiller en bois, utilisée pour remuer le mélange en cours de saponification à l'intérieur de la cuve). Enfin, le feu qui chauffe le mélange sous la cuve, traditionnellement alimenté avec du *jift* et des noyaux d'olive, a été remplacé par une chaudière à gaz.

C'est aujourd'hui un conseil d'administration qui gère les deux compagnies familiales Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tuqân et Tûqân li-l-tijâra wa-l-bina. Il s'agit de deux sociétés séparées, une entreprise de production et une société immobilière. La famille Tûqân possède un parc immobilier important, dans le périmètre qui jouxte le Dawwâr qui est aussi la région des banques, ainsi qu'une cinquantaine de boutiques dans la vieille ville. Farûq Tûqân, cousin paternel d'Amîn, dirige le conseil d'administration :

« (...) [je suis] celui qui met en place la politique générale de la société, et la politique financière ; quant aux autres détails, je ne m'en occupe pas trop, car c'était Amîn (...) qui était responsable de ces choses-là⁹³ .»

Amîn, en tant que directeur général de la société (*mudîr 'âm*), s'occupait du fonctionnement quotidien interne de la savonnerie. Les trente-huit actionnaires de la société sont membres de la famille Tûqân, ou « pièces rapportées », époux de femmes Tûqân. Comme il s'agit d'une société privée, Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân Ltd., le nombre d'actionnaires est limité à quarante, sinon la société doit devenir publique et cotée en Bourse⁹⁴. La plupart de ces actionnaires résident à Amman. Si la famille Tûqân continue d'être très respectée à Naplouse, elle ne joue cependant plus de rôle politique local : le dernier

⁹¹ Je ne développe pas ici les conséquences sociales, pour les familles et les ouvriers, de l'introduction du savon vert à Naplouse. Voir *infra*, Troisième partie, « L'introduction du savon vert », p. 369 et suivantes.

⁹² J'y reviens plus loin.

⁹³ Entretien avec Farûq Tûqân, juillet 2007. Il eut lieu après l'attaque cérébrale d'Amîn, c'est pourquoi Farûq Tûqân parle au passé.

⁹⁴ Entretien avec Diana, 2005.

Tûqân à avoir été actif politiquement est le frère aîné d'Amîn, Hâfez, décédé au mois de juillet 2005. Il fut maire de la ville de 1986 à 1988, et élu président de la chambre de commerce en 1991. La puissance économique de la famille s'est déplacée géographiquement : les deux cousins d'Amîn, Ja'afar et Farûq Tûqân, sont respectivement architecte et homme d'affaires, tous deux d'envergure internationale.

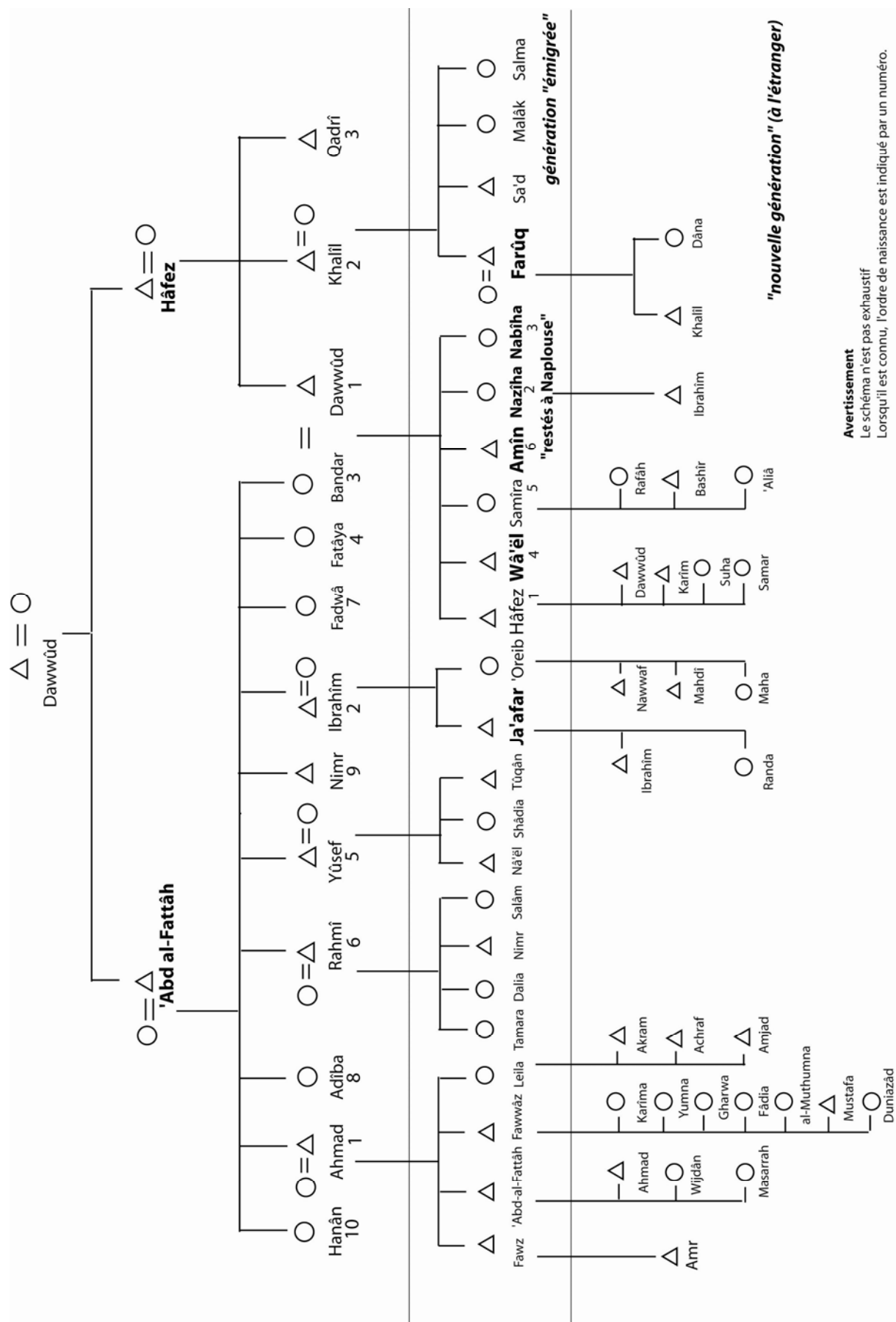
Parmi les quatre cousins membres du conseil d'administration, seul Amîn, du reste, habitait à Naplouse. Son frère Wâ'ël, ex-ambassadeur de Jordanie au Koweït et en Amérique du Sud, ainsi que Ja'afar Tûqân, architecte réputé et fils du poète Ibrahîm Tûqân, habitent à Amman, et Farûq, entre Amman et Abû Dhabî. Ce dernier, homme d'affaires qui fit fortune dans la construction et le commerce à Abû Dhabî, en association avec une figure bien connue de l'élite économique transfrontalière palestinienne, Sabîh al-Masrî, est également président du conseil d'administration du *hadaf*.

En 2004, lors de notre première rencontre, Amîn m'avait décrit sa famille de la manière suivante :

« [Mon frère Hâfez] (...) a été maire à Naplouse, et président de la chambre de commerce (...) Maintenant il est à Amman (...). Ses enfants, ses filles sont à Amman, Ja'afar, depuis avant 67 est parti à Beyrouth, Farûq à Abû Dhabî... mon frère Wâ'ël était au ministère des Affaires étrangères au Caire... donc... voilà notre famille. (...) mon frère est parti, c'est moi qui suis resté. »

Il concluait : « Je veux dire, il n'y a personne qui reste ici, il faut bien que je reste, que je le veuille ou non ! »

La moyenne d'âge du conseil d'administration était assez élevée : en 2005, Ja'afar et Farûq avaient 68 ans, Wâ'ël 71 ans, Amîn atteignait 67 ans ; ce qui n'est pas sans conséquence. Amîn Tûqân était célibataire et sans enfant, de même que son frère Wâ'ël ; les enfants de Ja'afar et de Farûq, tout comme ceux de Hâfez (l'autre frère aîné d'Amîn, décédé en juillet 2005), ont étudié à l'étranger et ne semblaient pas intéressés outre mesure par la reprise de la savonnerie familiale.



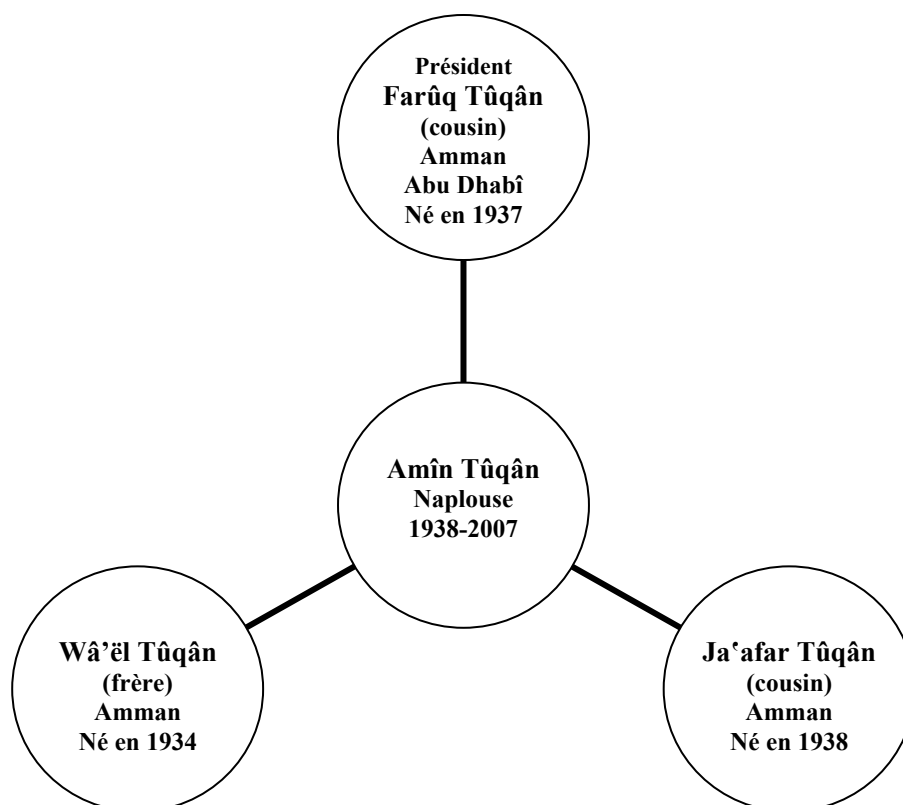


Schéma 4. Le conseil d'administration des sociétés Tûqân

Amîn Tûqân, dès notre premier entretien, m'avait fourni l'une des raisons de la fermeture de la majorité des savonneries à Naplouse dans les années 1990. Il évoquait les savonneries exploitées par la famille Nâbulî, en particulier par le Hajj Nimr al-Nâbulî, grand commerçant dans les années 1920, qui était, selon lui, « le premier millionnaire de Palestine ».

« Il y a une mosquée (...) qui s'appelle Mosquée Hajj Nimr ; c'est lui qui l'a construite (...) et il est parti ouvrir une savonnerie en Egypte, il est devenu très connu en Egypte, le savon de Naplouse est devenu connu grâce à son nom. (...) Lui c'était le premier qui était très très grand dans le savon. (...) mais quand les vieux sont morts, il n'y a pas d'enfant qui a repris. (...) Plus personne n'y travaille, et puis leur marque, leur *trademark*, leur nom a été oublié (...) Il n'y a plus personne qui en fait. Les gens ont oublié⁹⁵. »

Darwaza mentionne également les immenses fortunes du Hajj Nimr et de son père le Hajj Hasan al-Nâbulî, au tout début du XX^e siècle :

⁹⁵ Entretien avec Amîn Tûqân, 2004.

« Il y avait à Naplouse des gens immensément riches, les propriétaires de savonneries (...) Il y avait le Hajj Hasan al-Nâbulî et ses enfants, dont la richesse était exemplaire, et qui avoisinait les 100 000 livres d'or, ils avaient deux savonneries⁹⁶. »

Sa'd 'Abd al-Hâdî disait également à propos de la fermeture de la savonnerie familiale, dans les années 1990 : « Personne n'a suivi... (*wala wahad tâba'*) », parce qu'« ils ont d'autres choses à faire (*'aindhum ashghâl tânia*) ». Sa'd 'Abd al-Hâdî est le petit-fils de Hilmî 'Abd al-Hadî. La famille 'Abd al-Hâdî possédait la société Anas wa Hilmî 'Abd al-Hâdî, marque al-Baqara (la vache), qui était réputée pour sa qualité : les deux frères 'Abd al-Hâdî, Anas et Hilmî, refusaient de vendre sur le marché du savon insuffisamment sec, et ne le vendaient que s'il avait séché pendant deux ans⁹⁷.

La famille 'Abd al-Hâdî appartient à une élite plus récemment urbanisée que les Tûqân ou les Nimr. Originaire du village de 'Arraba, dans la région de Jénine, elle accéda à la notabilité à Naplouse au moment de l'occupation égyptienne (1831-1840). Doumani montre que cette période vit des transformations importantes dans la composition sociale de l'élite urbaine, notamment l'émergence d'une nouvelle élite dirigeante. Celle-ci se cristallisa dans ce qu'il appelle un « club des propriétaires de savonneries », qu'il qualifie de « très fermé ».

Dans une petite ville de la taille de Naplouse, les propriétaires de savonneries constituaient un club très fermé de personnes puissantes, qui combinaient le pouvoir politique avec la richesse et un statut social élevé⁹⁸.

L'appartenance à ce club était à la fois signe et clé d'accès à la notabilité ; la famille 'Abd al-Hadî y entra dans les années 1830, en achetant trois savonneries⁹⁹.

J'ai rencontré Sa'd 'Abd al-Hâdî dans son bureau, situé dans un immeuble possédé par la famille. Son père Ibrahîm, mort en 2003, était un homme d'affaires important : il est notamment le fondateur de la Compagnie arabe d'assurances (*sharikat al-'arabiyya li-l-ta'mîn*). Hakîm m'avait parlé de Sa'd comme du *meskîn* (pauvre) de la famille, celui qui n'avait pas « réussi » comme ses frères. A l'instar d'Amîn Tûqân ou de 'Imâd al-Masrî, il était le fils de la famille à être resté à Naplouse. Travaillant lui-même dans les meubles et les

⁹⁶ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁷ Entretien avec Sa'd 'Abd al-Hâdî, 2007 ; correspondance entre 'Abd al-Hâdî et leur agent égyptien, archives privées 'Abd al-Hâdî.

⁹⁸ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 205.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 207.

décors, il y était chargé des affaires de la famille ‘Abd al-Hâdî : des terrains près de Jénine, les biens *waqf* (biens rendus inaliénables¹⁰⁰) familiaux à Naplouse.

« Moi, maintenant, quand mon père est mort il y a environ quatre ans, j’ai récupéré (*istalamet*) toutes les propriétés de la famille. De mes oncles aussi, de tout le monde (*al-jamî’*) (...) Il n’y a plus que moi ici, Nâser est à Ramallah, Samîr à Dubaï, tous mes cousins l’un est au Canada, l’autre à Amman... Mes autres cousins, Burhân, il est à Amman, depuis longtemps¹⁰¹... »

C’était l’oncle de Sa’d, Khalîl, qui avait repris, à la suite de Anas et Hilmî, la savonnerie al-Baqara, située dans la rue des Savonneries (*shâri’ al-masâbin*), qui relie les quartiers Yasmîniyya et Qariûn dans la vieille ville (voir carte 4). Khalîl était célibataire et sans enfant ; quand il mourut en 1987, la savonnerie ferma.

« Après le décès de mon oncle, bien entendu, mes autres oncles, mon père, j’ai un oncle aussi qui était à Amman, (...) et mon père ici il avait des sociétés d’assurance et tout ça, et mon oncle Hasan il travaillait dans le bois... Donc personne n’a suivi (*ma hada tâba’*). Depuis que mon oncle est décédé, ensuite personne n’a travaillé dans le savon. (...) [moi] je n’ai pas travaillé dans ce truc, non (*fî had ash-shaghleh*)... personne n’a suivi... Maintenant tous (*al-kul*), moi, mes frères, mes cousins, tous (*al-jamî’*) on aimerait (*habîn*), bien sûr mais... il n’y a personne... tu sais, ils ont... ils ont d’autres choses à faire (*‘aindhum ashghâl tânieh*). »

La configuration familiale de l’entreprise, selon laquelle les responsables se transmettaient la direction à l’intérieur d’un cercle restreint de parents, rend difficile sa survie, ou sa préservation dans le contexte actuel. Faute de continuité, de quelqu’un de la famille qui « suive », la savonnerie a dû fermer. En 2005, la société Hâfez wa ‘Abd al-Fattâh Tûqân semblait, de la même manière, à un moment charnière de son existence.

¹⁰⁰ Le *waqf* (littéralement : « arrêt ») désigne en Droit musulman « l’acte de fondation d’une institution charitable, d’où l’institution elle-même (...). L’essentiel, pour quiconque a l’intention d’accomplir une pieuse action, est qu’il ou elle déclare qu’une partie de ses biens immobiliers est désormais inaliénable (...) et qu’il ou elle désigne des personnes ou des services publics comme bénéficiaires de leurs revenus » (Peters, R., 2005, article « wakf », *Encyclopédie de l’Islam* 2, vol. XI, Leiden, Brill, p. 65). Le bien est donc « arrêté », considéré comme la propriété de Dieu, et ses revenus assignés à un but caritatif. Malgré ce cadre théoriquement rigide, l’institution est historiquement « dynamique et très diversifiée (...) capable de réagir et de répondre aux besoins de l’individu, de la famille, de la communauté et de l’Etat » (Deguilhem, R., 2005, *op. cit.*, p. 96). Les familles l’ont souvent utilisée à des fins de retransmission des biens. On appelle ce genre de *waqf* un *waqf zurî* (de filiation) ou *ahli* (privé), par opposition au *waqf khayrî* (caritatif). Il existe aussi des *waqf*-s mixtes (*musthtarak*).

¹⁰¹ Entretien avec Sa’d ‘Abd al-Hâdî, juin 2007.

2°) Le *staff* : Abû Amjad et Diana

Afin de présenter le fonctionnement quotidien de l'entreprise, c'est le point de vue du *staff* de la savonnerie, je l'ai dit, qui me sert de point de départ. Je rencontrai Diana dès ma première matinée à la savonnerie Tûqân. Elle venait tous les matins s'asseoir avec Amîn, lire le journal et discuter avec l'assemblée.

Amîn appelle Mûsâ, qui s'occupe de la cuisson du savon. Il prévient les ouvriers que je vais rester « quelques jours ». J'attends un peu, assise au bureau.

Arrive une jeune fille non voilée, habillée d'un pantalon moulant et d'une veste en cuir. C'est Diana. Elle travaille à la société Tûqân, « en haut dans le bureau », dit-elle. Elle discute un peu avec Amîn, puis arrive Mûsâ, avec qui elle se lance dans une discussion sur les affaires de la savonnerie (en l'absence d'Amîn). En substance, les affaires ne marchent pas très bien et il faudrait avoir une autre attitude par rapport au marché. Par exemple, ouvrir le marché d'Hébron : « Amîn dit toujours qu'Hébron c'est Shaka'a. » Il faudrait être plus attentif aux désirs du consommateur : que quelqu'un aille à Amman de temps en temps, comme ils font chez Shaka'a. « Le consommateur a toujours raison », se souvient-elle de ses cours de commerce à l'université¹⁰².

Toujours bien mise et apprêtée, Diana était difficile à manquer dans l'univers très masculin de la savonnerie. Très rapidement, dès le premier jour où je la vis, je l'entendis discuter avec Mûsâ des difficultés de la société et des possibilités, entravées par les « résistances » d'Amîn, d'ouvrir de nouveaux marchés. Je crus au début que Diana travaillait exclusivement pour la savonnerie ; en réalité, elle était employée par la famille Tûqân, et travaillait surtout pour le cousin d'Amîn, Farûq. Elle passait l'essentiel de son temps dans les bureaux de la société ; lors de ses visites quotidiennes à la savonnerie, elle discutait avec Amîn, lui demandait de l'argent, faisait des commissions pour le *hadaf*. Ils entretenaient de plus un rapport d'amitié ; Amîn prenait un malin plaisir à lui offrir constamment des sucreries en tous genres, décourageant ses nombreuses velléités de régime...

Diana appartient à une famille relativement aisée de Naplouse ; ni elle ni ses sœurs ne sont voilées. Elle attribuait « l'ouverture d'esprit » (comme elle le disait) de son père décédé à son appartenance au Parti communiste. Agée de trente ans en 2005, elle n'était toujours pas mariée. Ses visites quotidiennes à la savonnerie, son caractère sociable (elle prenait soin de saluer chacun des ouvriers du bas), notre proximité en âge rendit la communication facile entre nous. Elle s'intéressa tout de suite à mon enquête, et me proposa de « m'aider ».

¹⁰² Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2005.

En bas, Diana arrive relativement tôt ; elle s'installe au bureau d'Amîn et en son absence m'interroge sur le sujet de ma recherche. (...) En parlant des problèmes de la savonnerie, elle s'anime immédiatement. Elle commence par me parler des possibilités d'ouvrir un nouveau marché à Ramallah, Hébron, au Koweït. Elle critique deux choses en particulier : le manque d'intérêt d'Amîn pour l'activité et le développement possible de sa savonnerie, « *he doesn't care* » dit-elle, et le peu d'intérêt également de l'Autorité [palestinienne] pour les industries traditionnelles et locales de façon générale. Elle évoque des conflits entre le « boss » et le *staff*, à propos de la décision de prendre un nouveau distributeur à Amman. Il a fallu du temps pour convaincre Amîn de signer l'accord avec le distributeur. Amîn, dit-elle, reste sur « l'ancien système » (*al-nizâm al-qadîm*). (...)

D'après Diana toujours, le consommateur n'est pas intéressé par le côté « naturel » du savon de Naplouse. Ce qui compte pour lui, c'est la forme, la jolie odeur, etc. Les gens qui achètent, c'est une question d'habitude. La jeune génération n'achète pas. En stricts termes de rentabilité, il serait à coup sûr plus intéressant de démolir la savonnerie et de vendre le terrain pour une banque, par exemple. La localisation de cette savonnerie est très importante, et elle est très demandée. Le terrain est cher. On pourrait ouvrir la savonnerie plus loin, dans la zone industrielle.

Elle en discute avec Mûsâ : elle explique qu'Amîn ne veut pas voir la savonnerie d'un point de vue « managérial », mais reste sur l'idée d'une entreprise traditionnelle (*taqlîdiyya*)¹⁰³.

C'est également au bureau d'Amîn que j'ai rencontré le comptable, ou directeur financier (*mudîr mâlî*) (comme il aimait à se présenter) de la société. Abû Amjad est un homme d'une cinquantaine d'années, souriant, mince et élégant, originaire du village de 'Anabtâ. Amîn le raillait quelquefois sur son accent « paysan » (*fellâh*), mais disait de lui : « Il est très actif (*nashît*) ». Je l'avais rencontré une première fois en 2004 lors d'une visite à la savonnerie, il s'occupait alors de régler les taxes pour les deux sociétés. Diana m'expliqua qu'il y avait un second comptable dans la société Tûqân, Abû Ayman ; mais ce dernier était plus en retrait, s'asseyait seul pour regarder les comptes en buvant son thé.

Diana me parle d'Abû Ayman, qui est le deuxième comptable avec Abû Amjad. Elle l'appelle *minor accountant* (le comptable secondaire). En réalité, il fait le même travail qu'Abû Amjad, mais sur papier (alors qu'Abû Amjad travaille sur un bel ordinateur à écran plat). Amîn, de sa propre confiance, n'aime pas les ordinateurs, et selon Diana, il fait travailler Abû Ayman « par bonté »¹⁰⁴.

A l'opposé, Abû Amjad, avec ses multiples mots anglais insérés dans la conversation et son style élégant, semblait vouloir donner de lui-même une image résolument « moderne ». Lorsqu'il venait le matin s'asseoir au bureau d'Amîn, il ne s'attardait pas et faisait bien attention à ne boire qu'une seule tasse de café *sâda*.

Ouvrons une brève parenthèse sur l'appellation de café *sâda*. Le café qui en Egypte est appelé « café turc » (*qahwa turkî*) est généralement appelé en Palestine « café arabe » (*qahwa*

¹⁰³ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, avril 2005.

¹⁰⁴ *Idem*, savonnerie Tûqân, 27 mars 2005.

'*arabî* ou *qahwa 'arabiyya*). On peut le boire très sucré (*helwa*), moyennement sucré (*wasat*) ou bien sans sucre (*sâda*, littéralement « nature »). Mais l'appellation de *qahwa sâda* (ou *sâda* tout court) peut aussi désigner ce que l'on appelle parfois le café amer (*qahwa murra*), et dont la préparation est différente. Il s'agit d'un café longuement bouilli dans une cafetière spéciale, et qui se boit toujours sans sucre ; d'où son appellation de *sâda* ou *murra*. On le sert généralement lors de cérémonies officielles, notamment les deuils. Élément essentiel des espaces de réception traditionnels masculins, comme la *madâfa* bédouine, la cafetière de café *sâda* se retrouve dans de nombreux bureaux (d'un directeur de banque, par exemple), signe discret du fait que ce lieu sert aussi à « recevoir » (hôtes, clients...). Elle était un objet incontournable du bureau d'Amîn, en soulignant la dimension d'hospitalité¹⁰⁵.

Petit à petit, lors de nos rencontres dans la savonnerie, Abû Amjad, intéressé par mon enquête, commença à me raconter certaines de ses tentatives en matière de marketing.

Savonnerie Tûqân, 7 heures : (...) Peu à peu, l'assemblée arrive. D'abord Abû Amjad, puis Abû Râmî, puis Abû Hosnî... Ils attendent Amîn qui tarde un peu.

Abû Amjad revient de Ramallah. Il se penche vers moi pour me confier qu'il veut ouvrir un nouveau marché pour le savon à Ramallah¹⁰⁶.

Je m'intéressai au point de vue de Diana et Abû Amjad, d'abord parce qu'ils me le présentaient spontanément. Diana mit d'emblée en évidence plusieurs types de problèmes : la pesanteur de ce qu'elle appelait un « ancien système » dans la gestion de l'entreprise ; mais également un manque d'intérêt, de la part des propriétaires de savonneries comme de l'Autorité palestinienne, pour la protection et le « développement » de ce type d'industrie. « De toute façon ils [les propriétaires de savonneries] ont de l'argent, et ils sont juste en train de garder quelque chose que leur arrière-arrière-grand-père avait », m'avait-elle confié. Abû Amjad, quant à lui, était plus prompt à dénoncer la négligence de l'Autorité palestinienne.

Amîn, s'il appréciait de me voir venir à la savonnerie, semblait peu disposé à m'en expliquer le fonctionnement. Je n'ai effectué qu'un entretien enregistré avec lui, lors ma première visite exploratoire à Naplouse. Il se défaussa systématiquement lorsque je tentai, à mon retour en 2005, de prendre rendez-vous avec lui pour un deuxième, arguant qu'il était « très occupé par le *hadaf* ». Amîn, en réalité, était un allié protecteur plus qu'un véritable enquêteur¹⁰⁷. Diana et Abû Amjad, en revanche, sans doute parce qu'ils pensaient que mon

¹⁰⁵ Voir *infra*, deuxième partie.

¹⁰⁶ Extrait du journal de terrain, 13 avril 2005.

¹⁰⁷ Voir *supra*, Introduction générale, p. 39, la distinction faite par Florence Weber. Lorsqu'il mourut en juillet 2007, je réalisai combien je m'étais attachée à lui.

point de vue d'étrangère pourrait leur être utile, et que je pouvais contribuer à la publicité du savon de Naplouse, semblèrent se faire un plaisir de m'expliquer la gestion des problèmes quotidiens, administratifs et techniques de la société.

2. Le fonctionnement de la savonnerie : ingrédients et débouchés

Ainsi, c'est essentiellement le point de vue du *staff* qui me sert de point de départ pour décrire le fonctionnement de la savonnerie Tûqân, à travers deux entretiens effectués en 2005 avec Diana et Abû Amjad. Au début de mon enquête, ils entretenaient de bonnes relations, qui se dégradèrent par la suite¹⁰⁸. Leur avis sur la société et sur la nature de ses difficultés dans ces premiers entretiens était néanmoins concordant.

Trois remarques de méthode s'imposent ici : même si ces deux entretiens constituent mon fil conducteur, je me sers également d'autres entretiens et observations, notamment avec les responsables de la savonnerie Masrî. A la fin de l'enquête, de plus, Farûq Tûqân me livra un point de vue global et « d'en haut », si l'on peut dire, sur ce fonctionnement. Par ailleurs, si je suis à peu près dans cette exposition la chronologie de mon enquête, je m'autorise néanmoins des prolepses et retours en arrière, à chaque fois que cela me semble nécessaire à la compréhension. Ainsi, afin de comprendre les transformations qu'ont connues les ingrédients et les marchés de la savonnerie Tûqân à Naplouse, ainsi que ses difficultés actuelles, il est nécessaire de procéder à de brefs aperçus rétrospectifs sur les ingrédients anciennement utilisés pour la fabrication du savon, ainsi que ses marchés régionaux jusqu'à nos jours.

Mes entretiens ont tous (à une ou deux exceptions près) été effectués en arabe. Diana, Abû Amjad et Farûq Tûqân se sont pourtant souvent adressés à moi dans un mélange d'arabe et d'anglais, plus précisément dans un arabe parsemé de mots et d'expression en anglais qui se mêlaient à la syntaxe arabe. Cette pratique est relativement courante dans certains milieux du Moyen-Orient, et constitue un marqueur variable. L'usage de l'anglais servait à Diana et à Abû Amjad à marquer leur niveau d'éducation et une étiquette sociale, à faire « chic » et « moderne ». Cela pouvait aussi, pour Diana, passer par l'usage de syrianismes ou de libanismes en arabe même (*mû* à la place de *mish*, par exemple). C'était aussi une manière de montrer qu'ils n'étaient pas cantonnés au petit univers restreint de Naplouse. Pour Farûq Tûqân, l'usage de l'anglais constituait également un marqueur de son statut d'homme

¹⁰⁸ Voir *infra*, Quatrième partie.

d'affaires international. Il y ajoutait certains mots en français, ce qui, à la « modernité » attribuée pour l'anglais, y ajoutait une « classe » qu'on se représentait comme bien française. De manière à rendre le caractère hybride et l'originalité de ces manières de parler, j'ai pris le parti de traduire en français ce que l'on me disait en arabe, et de conserver les expressions en anglais en italique. J'ai transcrit les expressions françaises entre guillemets, accompagnées d'une note « en français ».

1°) Les ingrédients du savon

« Et puis nous il n'y a pas beaucoup de problèmes, parce que les matériaux dont nous avons besoin sont peu nombreux. L'huile, et la soude caustique, c'est les *basics*. Le papier, et les cartons, et toutes ces choses-là, (...) ce n'est pas beaucoup. *Basically*, « l'huile d'olive¹⁰⁹ », et puis (...) la soude, et l'emballage... c'est tout. Et puis notre clientèle est très limitée. On a un distributeur, qui couvre la région d'Amman, un à Irbid qui couvre *the North of Jordan*, et 3-4 *to cover the West Bank*. Donc on n'a ni beaucoup d'ingrédients, ni beaucoup de clients. Et l'huile, c'est connu, on l'achète de la même source, que le prix augmente ou descende... ils le cuisent et en font du savon... *that's it !* »

C'est ainsi que Farûq Tûqân, lors de notre entretien en juillet 2007, me présenta le fonctionnement de la savonnerie. Peu d'ingrédients : de l'huile, de la soude caustique, du sel, du matériel d'emballage pour les savons. Peu de débouchés : le marché local, ainsi que le Nord de la Jordanie.

A. De l'huile palestinienne à l'huile italienne...

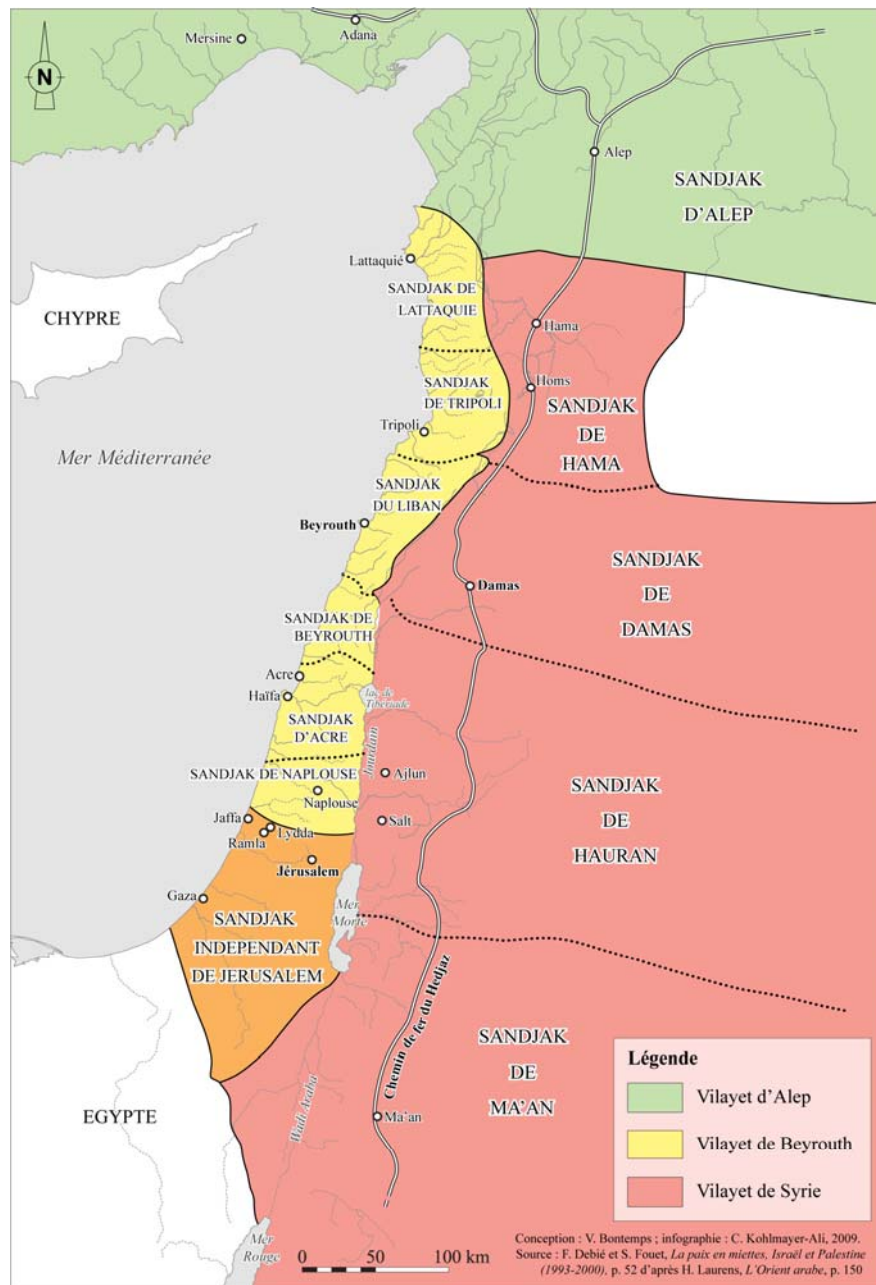
Les centres de fabrication du savon au Proche-Orient, sur la côte ou dans l'arrière-pays, sont tous d'anciens centres de presse des olives. Le développement spectaculaire qu'a connu l'industrie du savon à Naplouse s'explique en premier lieu par la richesse du Jabal Nablus en huile d'olive. La fabrication de savon, tradition très ancienne dans tout le Bilâd al-Shâm, repose sur la culture de l'olivier : elle est d'abord une production domestique et villageoise, à partir de l'huile restant de la production annuelle. Peu à peu se sont développés des centres citadins de production, des « villes du savon ». Les plus célèbres sont Alep en Syrie, Tripoli au Liban, et Naplouse en Palestine. D'autres villes et villages de la région produisaient également du savon : Dalman mentionne Sarmine, Idlib, Antioche¹¹⁰ ; Grandin ajoute Damas, Homs, Hama, et Saïda¹¹¹. Doumani cite Bowring¹¹² pour montrer que d'autres

¹⁰⁹ En français.

¹¹⁰ Dalman, G, 1939, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh, C. Bertelsman.

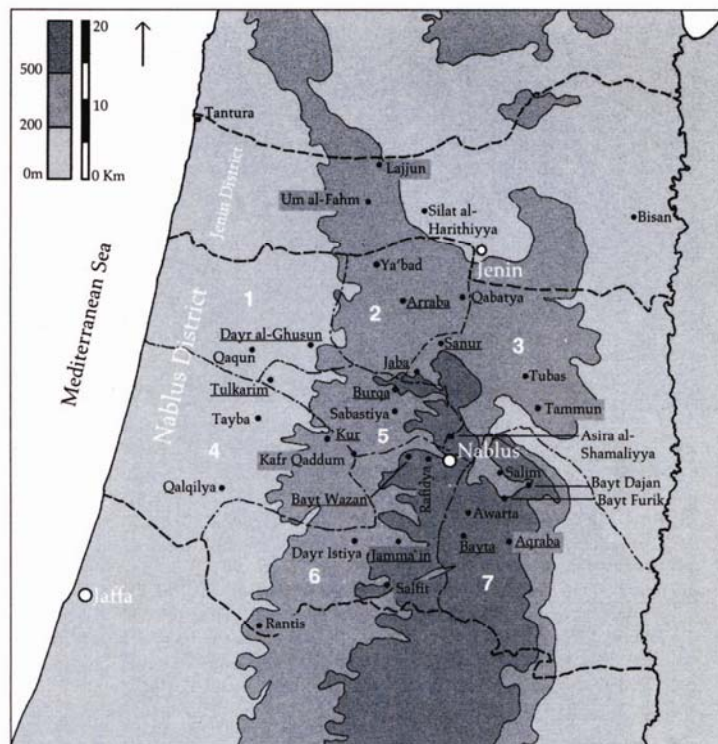
¹¹¹ Grandin, T., 1986, *art. cit.*

villes de la Palestine et du Liban actuel produisaient également des quantités plus ou moins importantes de savon au XIX^e siècle : Deir al-Qamar, Jérusalem, Gaza, Lydda, Jaffa, Ramla. Selon Doumani, même si Bowring ne distingue pas les volumes de production parmi les différentes villes de Palestine, « (...) il ne fait aucun doute que Naplouse était de loin le plus grand centre de production de savon¹¹³ ».



¹¹² Bowring, J., 1840, *Reports on the Commercial Statistics of Syria*, London.

Jabal Nablus vers 1850



Subdistricts:

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| 1. Sha'rawiyya al-Gharbiyya | 5. Wadi al-Sha'ir |
| 2. Sha'rawiyya al-Sharqiyya | 6. Jamma'in |
| 3. Mashariq al-Jarrar | 7. Mashariq Nablus |
| 4. Bani Sa'b | (Kursi villages are underlined) |

Source: B. Doumani, *Rediscovering Palestine. Merchants and peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*

Carte 6. Jabal Nablus vers 1850

Des sources d'eau, des arbres fruitiers, une abondance d'oliviers : nombreux sont les voyageurs, arabes comme étrangers, qui ont été frappés par les caractéristiques naturelles de Naplouse. « La petite Damas », ainsi qu'on l'a appelée, était admirée pour sa végétation, ses sources fraîches, et décrite comme un « palais dans un jardin (*qasr fî bustân*)¹¹⁴ ». L'abondance de ses oliviers en fit un centre important de production d'huile d'olive, depuis au moins le XIV^e siècle. Il est d'usage de citer à l'appui Ibn Batûta :

La ville de Naplouse (...) est une grande ville, aux nombreux arbres, et aux rivières abondantes, la ville du Bilâd al-Shâm où il y a le plus d'oliviers, et l'huile qu'on en tire est amenée jusqu'en Egypte et Damas¹¹⁵.

¹¹⁴ Cheikh Shams al-Dîn al-Ansârî al-Dimashqî, cité par Doumani, B., 1999, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁵ Cité notamment par Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 3.

C'est à partir de cette huile d'olive qu'était fabriqué le savon de Naplouse. Tout au long de la période ottomane, l'industrie s'est développée pour se transformer en industrie citadine et florissante, avec l'acquisition par les grandes familles de la ville (vieilles familles citadines tout d'abord, puis familles de grands négociants) de bon nombre de savonneries situées en centre ville.

La première moitié du XX^e siècle se caractérisa par des transformations dans les ingrédients du savon de Naplouse. Les producteurs utilisaient avant le XX^e siècle l'huile des villages environnants, ainsi que celle de la région d'Ajlûn sur la rive Est du Jourdain¹¹⁶. Selon Antonin Jaussen, en visite à Naplouse en 1927, « (...) l'huile est apportée des villages voisins, du côté de Saint-Jean-d'Acre, et même des environs de Saïda¹¹⁷ ». Il précise cependant que, dès les années 1920, les responsables de savonneries furent contraints d'importer occasionnellement de l'huile d'olive de ce qu'il appelle les « îles » (entre guillemets) de la Méditerranée, à cause des destructions de milliers d'oliviers auxquelles s'étaient livrés les soldats turcs pendant la première guerre mondiale, pour avoir du bois de chauffage.

Après la « catastrophe » (*nakba*¹¹⁸) de 1948, les importations augmentèrent, à cause des destructions d'oliviers et de la cherté de l'huile. Les provenances sont diverses : Syrie et Liban, suivant des liens d'intermariage entre des grandes familles de Naplouse et des commerçants d'huile dans le Bilâd al-Shâm. Mâzen al-Shaka'a, cousin du directeur actuel de la savonnerie Shaka'a, me raconta comment ses parents s'étaient mariés, « par l'huile (*min az-zayt*) » :

« Nous, [et] pas seulement nous... nous achetions de l'huile de Syrie. (...) Il y a beaucoup d'huile là-bas. Mon grand-père, *my grandfather*, et mon grand-père (...) le père de ma mère et le père de mon père... les deux, le père de ma mère (était) en Syrie. Ma mère est syrienne. (...) de Tartûs. (...) Il travaillait à Beyrouth... (...). [Il était] commerçant d'huile. (...) Il s'appelait Mohammad Bashîr Heikal. (...), il exportait de l'huile (...) de Syrie (...) ils faisaient de l'huile et ils en envoyaient en Egypte et en Palestine... et nous nous en faisons venir... Parce que l'huile ici ne suffisait pas. C'est comme ça qu'ils se sont connus, mon père et ma mère... par l'huile (*min az-zayt* !) (...) Les deux étaient amis, mes deux grands-pères... du côté de mon père et de ma mère... ils étaient (...) tous deux commerçants. L'un vend de l'huile, l'autre en achète pour le savon ; donc il achète de l'huile de Syrie et du Liban. (...) L'un a une fille, il l'a fiancée au fils de l'autre. Et me voilà ! (*Il rit*)¹¹⁹. »

¹¹⁶ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 225-226

¹¹⁷ Jaussen, A., 1927, *op. cit.*, p. 289.

¹¹⁸ Nom donné par les Palestiniens à la partition de la Palestine mandataire et à la création de l'Etat d'Israël, ainsi qu'à la fuite de plusieurs millions de Palestiniens de leur terre d'origine, devenant ainsi des réfugiés, pendant la guerre de 1948-49.

¹¹⁹ Entretien avec Mâzen al-Shaka'a, cousin de l'actuel directeur de la savonnerie Shaka'a, juillet 2007.

Après 1967 et l'occupation israélienne, Israël interdit l'importation d'huile en provenance du Liban, de Syrie, de Libye¹²⁰ ; les savonniers s'approvisionnent à Chypre, en Grèce¹²¹, en Espagne, puis en Italie.

A l'époque du père d'Amîn, Dawwûd¹²², la société Tûqân exportait de l'huile d'olive en Italie¹²³. C'est aujourd'hui elle qui importe d'Italie une huile d'olive raffinée, tout comme les deux autres grandes savonneries de Naplouse, pour des raisons financières. L'huile d'olive locale est en effet beaucoup trop onéreuse pour être utilisée, en grandes quantités, pour la fabrication de savon. Malgré les coûts occasionnés par les taxes d'importation, ainsi que le transport en bateau depuis l'Italie, puis en camion depuis le port de Haïfa, l'utilisation d'huile importée reviendrait environ une fois et demie à deux fois moins cher que celle de l'huile locale¹²⁴. Le prix de l'huile importée était en 2004 d'environ 1 200 dollars par tonne, tandis qu'on achetait l'huile d'olive locale à environ 2 000 dollars par tonne. Cette dernière est utilisée exclusivement pour la table.

Les trois savonneries s'approvisionnaient au même fournisseur, « Giovanni », connaissance de longue date de la famille Tûqân, ainsi que me l'expliqua Amîn :

« On connaît dans les usines en Italie des amis du père de Farûq depuis longtemps. Donc on a recommencé à travailler avec eux une autre fois, au point que quand ses enfants sont venus ici, ont apporté avec eux des affaires à mon oncle, le père de Farûq. Il leur vendait de l'huile en Italie. Maintenant on n'en a pas assez ici, ce sont eux qui nous en apportent. (...) L'huile d'Italie est moins chère, car l'huile qu'on apporte d'Italie ce n'est pas de l'huile pour manger. C'est de l'huile de deuxième classe (...). Et nous et les Masrî et les Shaka'a, on achète du même endroit en Italie. (...) Donc peut-être qu'en Italie il [Giovanni] ne travaille que pour nous (*Rire*)¹²⁵ ... »

‘Imâd al-Masrî, directeur de la savonnerie Masrî, expliquait de la même manière l'utilisation de l'huile italienne : « Là-bas il y a Giovanni (...) On allait chez lui, nous sommes devenus amis¹²⁶ ». L'utilisation d'huile importée, si elle permit aux savonniers de préserver leur industrie en diminuant les coûts de production, a tout de même eu pour conséquence de couper l'industrie du savon de Naplouse de ses racines locales¹²⁷.

¹²⁰ Entretien avec Abû Ahmad, comptable de la savonnerie Shaka'a, juin 2005.

¹²¹ Essentiellement pour la fabrication de savon vert (entretien avec Mahdî Ya'îsh, propriétaire de la savonnerie Ya'îsh, dans le quartier Qariûn, 2007).

¹²² Dub'î, Z. (s.d.), *Madkhal ila a'lâm Nablîs fî-l-qarn al-'ashrîn* [Introduction aux personnalités de Naplouse au XX^e siècle] Naplouse.

¹²³ Les propriétaires de savonneries étaient souvent également des commerçants d'huile d'olive.

¹²⁴ Selon des ordres de grandeur recueillis à la savonnerie Masrî.

¹²⁵ Entretien avec Amîn Tûqân, 2004

¹²⁶ Entretien avec ‘Imâd al-Masrî, 2005

¹²⁷ J'y reviens plus loin.

La qualité de l'huile reste un indice essentiel de la qualité du savon ; même si Abû Amjad me fit l'éloge de l'huile d'olive industrielle, qui produirait selon lui un savon « plus blanc » et de meilleure qualité¹²⁸, l'huile d'olive locale (palestinienne, appelée tantôt *zayt mahallî*, tantôt *zayt baladî*, « l'huile du pays ») continue à être, pour la plupart, le référent « témoin ». Selon Sharîf, Khalîl 'Abd al-Hâdî, dernier directeur de la savonnerie al-Baqara (la vache) aurait « juré qu'il n'était pas disposé à importer de l'huile italienne et espagnole, parce que le savon de Naplouse doit être fait avec de l'huile de Palestine¹²⁹ », ajoutant une dimension nationale à la qualité du savon. Abû Ahmad, comptable de la savonnerie Shaka'a, m'assura que « le père d'Abû Zâfer [le directeur de la savonnerie Shaka'a]... si l'huile n'était pas propre-propre (*ndîf ndîf ndîf*), il ne travaillait pas », et que la savonnerie Shaka'a était « la dernière savonnerie » à avoir utilisé de l'huile italienne¹³⁰.

B. (...) et du qelî à la soude

Le deuxième élément essentiel à la fabrication du savon après l'huile d'olive se trouvait sur la rive Est du Jourdain, à proximité de la ville de Naplouse. Il s'agit d'une plante semi-désertique¹³¹, qui une fois brûlée et réduite en cendres donne un produit alcalin, appelé *qelî* (ce qui donna en français le mot « alcali »). Doumani appelle cette plante *barilla*¹³². Il tire probablement ce nom du terme arabe *barriyya* qui signifie « sauvage ». C'est aussi le nom de la région dans laquelle cette plante poussait, une « (...) zone de pâturage et parfois de culture sèche, quasiment déserte¹³³ », que l'on trouve dans les régions de Balqa' et Ma'ân, dans l'actuelle Jordanie, et dans le Nord de la Syrie¹³⁴. Ce produit était apporté par les Bédouins, et la situation géographique de Naplouse, carrefour commercial de la région, complétait cette favorable dynamique. En Syrie, cette plante était appelée *usnân* et collectée dans la steppe de la région de Palmyre¹³⁵.

Le commerce du *qelî* s'interrompt après la première guerre mondiale et l'imposition de douanes entre Naplouse et la steppe orientale ; il fut remplacé par de la soude caustique, en

¹²⁸ Entretien avec Abû Amjad, 2005.

¹²⁹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 40.

¹³⁰ Entretien avec Abû Ahmad, juin 2005.

¹³¹ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 184.

¹³² *Ibid.*, p. 184 et suivantes.

¹³³ Ababsa, M., 2004, *Idéologies et territoires dans un front pionnier : Raqqa et le projet de l'Euphrate en Jazira syrienne*, thèse de doctorat en géographie, Université de Tours, p. 52.

¹³⁴ Burckhardt, J., 1822, *Travels in Syria and the Holy Land*, London, J. Murray.

¹³⁵ Grandin, T., 1986, *op. cit.*

provenance d'Alexandrie et d'Europe¹³⁶. Les fabricants de savon tiraient profit de cette transformation. La soude est meilleur marché, d'utilisation plus simple, et permet l'accélération de la production : une *tabkha* de savon est cuite en trois jours au lieu de huit, et le savon sèche plus vite¹³⁷. La soude caustique provient aujourd'hui d'Allemagne, du Portugal, et depuis une date plus récente, de pays du Golfe. Les savonneries doivent obtenir un permis israélien pour s'en procurer, dans la mesure où il s'agit d'un composé qui peut entrer dans la fabrication d'explosifs¹³⁸.

C. Les difficultés de transport (1) : le chemin de l'huile

L'huile est importée d'Italie par bateau, au port de Haïfa.

« [L'huile arrive] d'Italie à Haïfa, (...) dans des containers, et chaque cargaison contient 5 containers. Environ 75 tonnes. (...) C'est ce qu'on fait venir 5 fois par an. Ça c'est pour nous (...) Environ 400 tonnes pour nous, ou 375. Et Masrî et Shaka'a en apportent comme ça. (...) Peut-être plus, peut-être moins, je ne sais pas... (...) On apporte le container dans un camion (...) par 'Awartâ [un village situé à 5 kilomètres au Sud-Est de Naplouse¹³⁹]. Ils [les Israéliens] ouvrent le checkpoint et les font entrer. C'est considéré comme des produits alimentaires, (...) c'est permis de les faire passer. (...) C'est-à-dire qu'ils ont permis les produits alimentaires, le sucre, le riz, le gaz, l'essence, les tomates¹⁴⁰... »

Les importations par les Palestiniens de produits nécessaires à leur consommation sont réglementées par le protocole de Paris, signé en avril 1994. Ce protocole formalise une union douanière (qui existe *de facto* depuis l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza par Israël en 1967), et définit les dispositions régissant les relations économiques entre les deux parties. Selon ces accords, l'Autorité palestinienne est compétente pour taxer les produits à l'importation (selon certaines conditions tarifaires¹⁴¹). Cette compétence se heurte cependant à des « obstacles techniques », selon les termes de Debié et Fouet dans leur ouvrage qui fait désormais référence sur les accords d'Oslo : les importations et les exportations palestiniennes effectuées par les points d'entrée et de sortie israéliens tombent en effet sous le régime économique et commercial israélien¹⁴². Les auteurs précisent par ailleurs que le régime des licences d'importation pour les produits industriels rend difficiles pour les

¹³⁶ Jaussen A., 1927, *op. cit.*, Bahjat, M., Tammîmî, R., 1916, *op. cit.*

¹³⁷ Bahjat, M., Tammîmî, R., 1916, *op. cit.*

¹³⁸ Entretien avec Abû Amjad, 2005

¹³⁹ C'est là que se trouve le checkpoint par lequel passent les marchandises.

¹⁴⁰ Entretien avec Amîn Tûqân, 2004.

¹⁴¹ Voir Debié, F., Fouet, S., 2001, *La paix en miettes. Israël et Palestine (1993-2000)*, Paris, PUF, chapitre III.2, « Un espace économique palestinien contrôlé et étatisé : le protocole de Paris sur les relations économiques ».

¹⁴² *Ibid.*, chapitre X : « L'espace économique fermé ».

Palestiniens les importations directes, l'octroi de ces licences aux producteurs et distributeurs palestiniens étant souvent refusé, ou retardé, par les autorités israéliennes. Plutôt que d'attendre une licence, ces producteurs ou distributeurs préfèrent donc souvent passer par les services d'un agent israélien. Cela a pourtant pour conséquence d'augmenter le prix à la consommation du produit¹⁴³.

L'huile italienne transite donc par un agent (*wakîl*) israélien, « Miki », et la société doit payer la taxe d'importation aux Israéliens¹⁴⁴. Nâdî, le comptable de la savonnerie Masrî, critiquait l'absence d'indépendance de l'Autorité palestinienne.

« J'ai de l'huile au port. Hier le bateau est arrivé à Haïfa, c'est un Juif (*yahûd*)¹⁴⁵ qui s'en occupe. Et le test de sécurité c'est les Israéliens qui s'en occupent, les taxes c'est les Juifs, et la voiture qui nous l'a apporté est une voiture israélienne ; je n'ai aucune indépendance¹⁴⁶ ».

L'huile est ensuite acheminée par camion jusqu'à Naplouse. Le transport se trouve compliqué (et ses coûts augmentés) par la pratique du bouclage des Territoires palestiniens, qui se pérennisa à la suite des accords d'Oslo. On appelle communément en français « bouclage » (en anglais *closure*, en hébreu *seguer*, le mot hébreu étant souvent repris par les Palestiniens qui parlent sinon de *taskîr*, « fermeture ») la politique de fermeture et d'entraves à la circulation pratiquée par le gouvernement israélien dans les bantoustans palestiniens issus des accords d'Oslo. Debié et Fouet parlent des « diverses formes de bouclage », qu'ils systématisent selon quatre grandes orientations : bouclage total (*general closure*), bouclage complet (*comprehensive closure*), bouclage interne total (*internal closure*), bouclage interne partiel¹⁴⁷. Les procédures de bouclage vont de l'installation de barrages permanents à la multiplication de barrages temporaires (dits « volants »), ou encore au barrage des routes par des blocs de pierre, à des trous creusés dans la chaussée pour empêcher les véhicules de passer¹⁴⁸...

¹⁴³ *Ibid.*, p. 290.

¹⁴⁴ Les droits de douane et les taxes additionnelles correspondant à tous les produits importés par les zones autonomes palestiniennes qui transitent via Israël sont ensuite théoriquement reversés à l'Autorité palestinienne. En réalité, la pratique est souvent détournée (*ibid.* p. 290). Le gouvernement israélien dispose, de plus, par là d'un moyen de pression d'importance sur l'Autorité palestinienne puisque le volume représenté par ces taxes constitue plus de 60% du budget de l'Autorité palestinienne. Il ne s'est d'ailleurs pas privé d'en faire usage, notamment en 2006 lors de la victoire du Hamas aux élections législatives.

¹⁴⁵ Le mot *yahûd* (juif) est communément employé dans les Territoires occupés pour désigner les Israéliens. Cette dénomination permet également de distinguer les Israéliens juifs des Israéliens palestiniens (aussi appelés Arabes ou Palestiniens de 48).

¹⁴⁶ Entretien avec Nâdî, mai 2005.

¹⁴⁷ Debié F., Fouet S., 2001, *op. cit.*, p. 294 et suivantes.

¹⁴⁸ Voir www.ochaopt.org, consulté le 3 octobre 2009.

Selon Debié et Fouet, le protocole de Paris ne reconnaît pas la pratique du bouclage, mais laisse la porte ouverte à des mesures dérogatoires pour répondre aux besoins de sécurité : d'une pratique d'exception, le bouclage devint dans ses diverses formes, entre 1993 et 2000, un véritable fonctionnement territorial.

L'enfermement potentiel de l'économie palestinienne, lié aux difficultés du protocole de Paris et à son application souvent partielle, s'est transformé pendant les crises du processus d'Oslo en véritable blocus économique des territoires palestiniens¹⁴⁹.

Le système de bouclage permanent (*general closure*) a été appliqué à la Cisjordanie et à Gaza depuis 1993. Il est fondé sur l'instauration d'un système de permis d'entrée pour les personnes et de plaques d'immatriculation de couleur différente pour les véhicules¹⁵⁰. Ainsi, le camion qui apporte le container d'huile doit posséder une plaque d'immatriculation israélienne de couleur jaune. Il ne peut pas entrer dans Naplouse, et doit s'arrêter au checkpoint aux marchandises de 'Awartâ. Là, un autre camion doit venir l'attendre et récupérer le container selon le procédé de *back-to-back*, procédé qui consiste à faire passer les marchandises d'un camion à un autre, quand le premier ne peut pas franchir une frontière. C'est le cas pour le camion israélien, qui ne peut entrer dans les zones dites « A ».

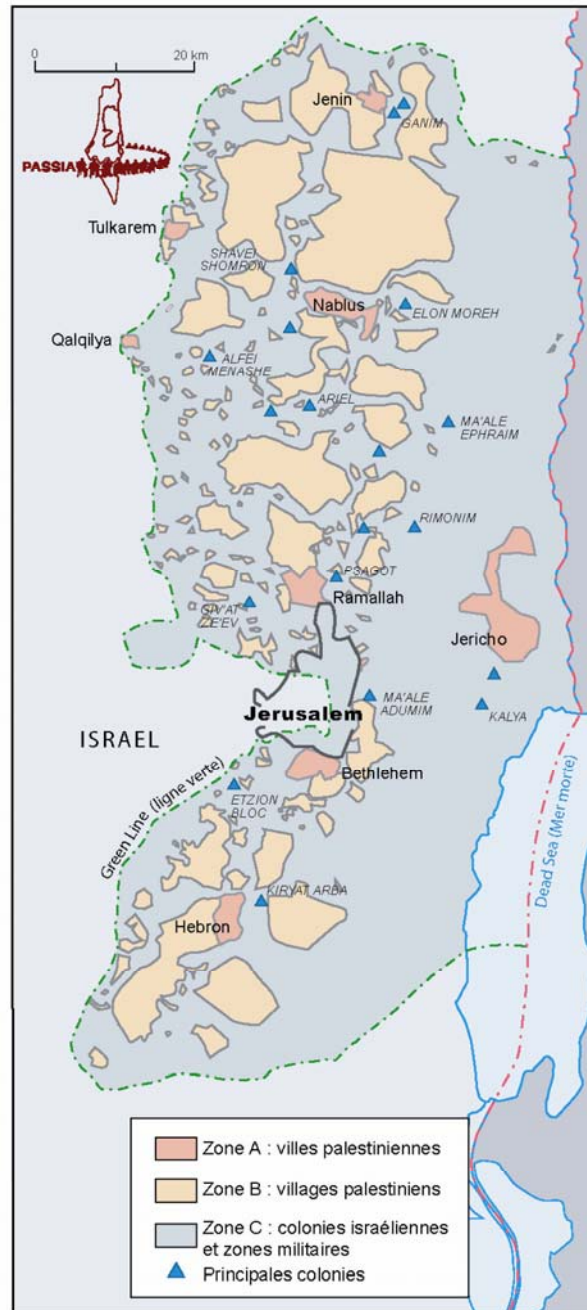
« A l'époque d'Israël [c'est-à-dire l'époque de l'occupation israélienne, avant les accords d'Oslo et l'arrivée de l'Autorité palestinienne]¹⁵¹, la voiture allait directement au port, chargeait et revenait, maintenant c'est interdit. C'était moins cher et plus simple¹⁵² ».

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 294.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Concernant la situation des routes et des transports, nombreux sont les acteurs qui affirment regretter cette époque, tenant un discours du genre : « Au moins, on pouvait aller à Tel Aviv ? »

¹⁵² Entretien avec Nâdî, 2005.



Source : Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)
www.passia.org/palestine_facts/MAPS/Oslo-2.html

Carte 7. Le régime d'Oslo II (1995)

Ces problèmes se sont encore aggravés en 2000, avec le début de la deuxième Intifada, car les régions « sensibles » comme le port ou les fournisseurs d'essence, sont devenues inaccessibles aux Palestiniens même porteurs d'un permis. Pour la société Hajj Tâher al-Masrî, ce problème se pose aussi pour ses stations-service.

« Avant la voiture allait chercher de l'essence, prenait la marchandise et revenait. Aujourd'hui, une voiture de Cisjordanie ne peut pas retourner à [l'endroit où on prend l'essence] (...) donc ils ont fait un entrepôt près de Ramallah, la voiture israélienne vient déposer dans l'entrepôt et une voiture palestinienne amène [la charge] (...) dans les stations palestiniennes¹⁵³. »

L'huile est ensuite déchargée, baril par baril, devant chaque savonnerie. A la savonnerie Tûqân, elle est versée par les ouvriers dans les puits se trouvant sous le rez-de-chaussée. Les jours où « l'huile arrivait », Amîn se retranchait dans le bureau qu'il désertait d'habitude, et y recevait son assemblée. A la savonnerie Masrî en revanche, les ouvriers ne prenaient pas la peine de faire ce transvasement, et versaient l'huile directement des barils dans la cuve. « C'est plus pratique pour compter », disaient-ils.

2°) Les débouchés du savon

A. Un marché très restreint

Qui ignore le nom du savon de Naplouse au Proche-Orient ? Il a connu des siècles où il était exporté dans différentes régions arabes, où le nom de *nâbulî* est devenu très célèbre¹⁵⁴...

Ces propos d'Alî Nusûh Tâher, qui ouvrent le chapitre intitulé « L'huile d'olive dans l'industrie » (*zayt zaytûn fî-l-sinâ'a*) de son ouvrage de 1947 *L'olivier (Shajarat al-zaytûn)*, contrastent fortement avec ceux tenus en 2007 par Farûq Tûqân, qui font état d'un marché et d'une clientèle très limités. Les marchés du savon de Naplouse se sont reconfigurés et amenuisés tout au long du XX^e siècle, en raison d'une chaîne de circonstances qui tient essentiellement aux événements politiques régionaux. Doumani mentionne également

¹⁵³ *Idem*

¹⁵⁴ Tâher, A. N., 1947, *Shajarat al-zaytûn. Tarîkhuhâ, amrâduhâ, sinâ'atuhâ (L'olivier. Son histoire, ses maladies, son industrie)*, Jaffa, p. 570.

que « la qualité du savon de Naplouse lui assurait une demande forte et régulière sur les marchés régionaux, en particulier en Egypte¹⁵⁵ ».

C'est à l'époque de l'occupation des Croisés (où cette industrie fut un temps monopole du roi¹⁵⁶) que la qualité de son savon valut à Naplouse, selon Sharîf, une renommée grandissante, qui surpassa celle des autres villes de Palestine ; Naplouse devint un centre important de fabrication régionale. Les Croisés se seraient tellement intéressés à la fabrication du savon qu'ils en auraient rapporté le procédé en Europe, jusqu'à Marseille, où s'est développée une industrie du savon à l'huile d'olive qui ressemble au savon produit dans le Bilâd al-Shâm¹⁵⁷. Les principaux marchés régionaux du savon de Naplouse, ainsi, étaient l'Egypte et la Syrie. Sa qualité y était tellement prisée que des usines en Syrie et en Egypte se mirent à y produire un savon similaire qu'ils appelèrent « de Naplouse » (*nâbulsî*)¹⁵⁸.

Après 1948 et la *nakba*, le marché de la Palestine historique se ferma, ainsi que le marché égyptien. Cela affecta particulièrement la famille Nâbulsî, qui entretenait des liens privilégiés avec l'Egypte : dans la première moitié du XX^e siècle, elle consacrait la totalité de sa production à l'exportation sur le marché égyptien¹⁵⁹. C'est la rive Est du Jourdain qui devint le principal débouché pour le savon de Naplouse, après l'annexion de la Cisjordanie qui devint une partie de la Jordanie en 1950. La famille 'Abd al-Hâdî aurait également exporté une partie de sa production en Irak jusqu'en 1967¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Doumani, B., 1995, *op. cit.* p. 185.

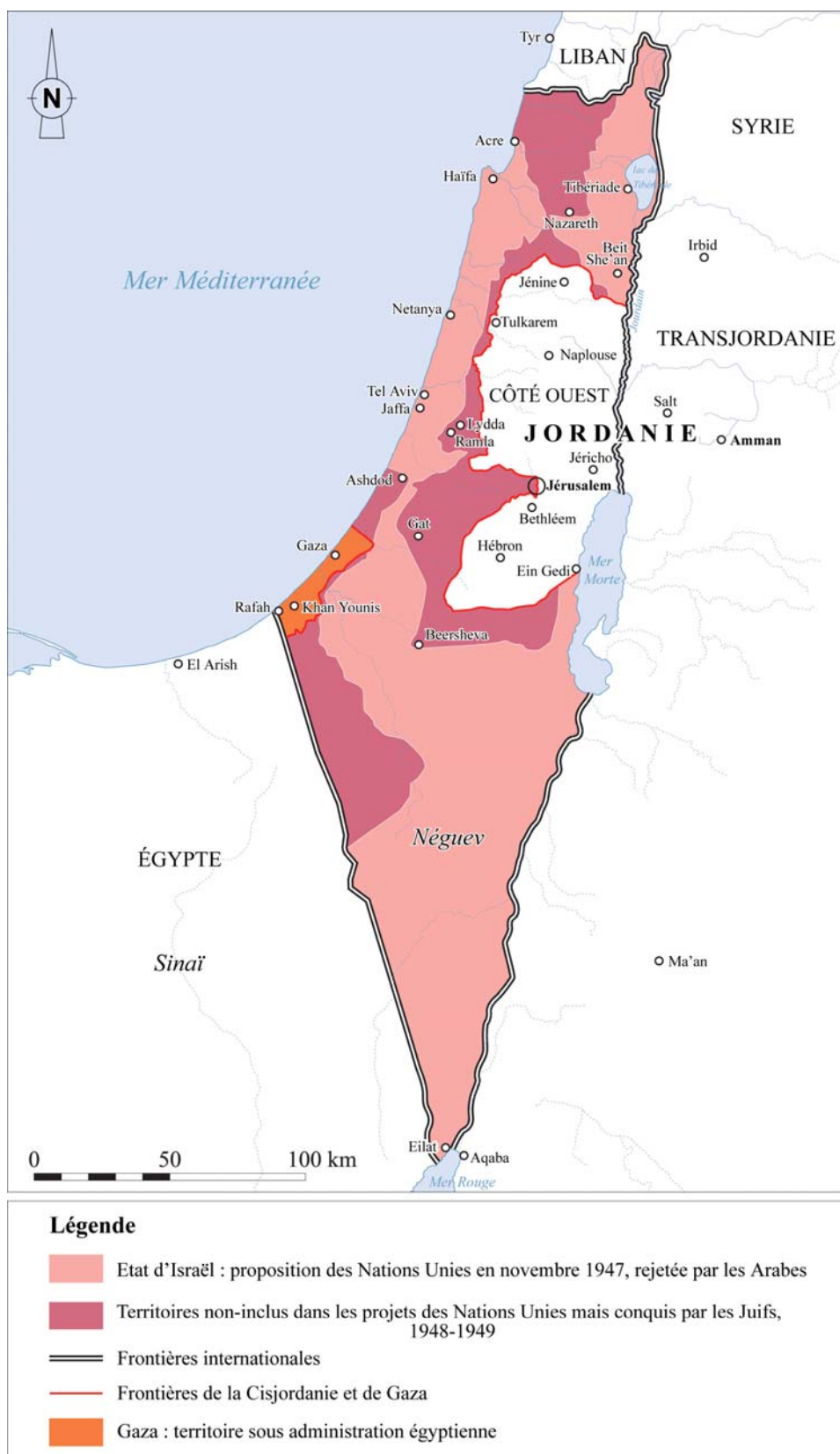
¹⁵⁶ Sharîf H., 1999, *op. cit.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Doumani B., 1995, *op. cit.*, Sharîf H., 1999, *op. cit.*, Tâher A., 1947, *op. cit.* D'après ce dernier, ce phénomène aurait causé beaucoup de tort au savon de Naplouse.

¹⁵⁹ Archives de la municipalité.

¹⁶⁰ Entretien avec Sa'd 'Abd al-Hâdî, petit-fils de Hilmî 'Abd al-Hâdî, 2007.



Conception : V. Bontemps ; infographie : C. Kohlmayer-Ali, 2009. D'après F. Debié, S. Fouet, 2001, *La paix en miettes. Israël et Palestine (1993-2000)*, p. 247; A. Signoles, 2004, *Municipalités et pouvoir local dans les Territoires palestiniens. Entre domination israélienne et Etat en formation (1993-2004)*, p. 674.

Carte 8. La Cisjordanie à l'époque jordanienne (1949-1967)

Aujourd'hui, la production de la savonnerie Tûqân est vendue à plus de 70 % sur le marché jordanien. Les savonneries exportent la grande majorité de leur production en Jordanie, tirant profit des liens anciens des familles propriétaires avec la rive Est du Jourdain, et de l'importance de la population palestinienne en Jordanie. De là, une petite partie est envoyée au Koweït et dans le Golfe. La savonnerie Tûqân travaille avec trois distributeurs en Jordanie, pour deux d'entre eux depuis plus de dix ans, ainsi que l'atteste le rapport de ventes de la société que me fournit Abû Amjad¹⁶¹ (voir tableau 1). D'après lui, cela faisait même « environ trente ans » que la société travaillait avec des deux distributeurs ; l'un d'eux, 'Arafât, appartient à une grande famille de commerçants de Naplouse. Cela participe d'un « ancien système » que pointait Abû Amjad (on y reviendra), sans le dénoncer ouvertement. L'appel à un troisième distributeur, al-Radâ'ida, date seulement de 2004. Diana m'avait déjà expliqué qu'il avait fallu du temps pour convaincre Amîn de signer l'accord.

Distributeurs	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Halbûna	288	288	336	288	288	288	289	218.5	196	150	127	34.5
Moyenne par mois	24	24	28	24	24	24	24	18.21	16.3	12.5	10.5	8.75
Moyenne par camion	2.09	2.09	2.43	2.09	2.09	2.09	2.1	1.583	1.42	1.08	0.92	0.75
Haydar 'Arafât	144	112	112	96	80	64	103	92	127	115	80.5	11.5
Moyenne par mois	12	9.33	9.33	8	6.67	5.33	8.6	7.667	10.5	9.58	6.71	2.87
Moyenne par camion	1.04	0.81	0.81	0.7	0.58	0.46	0.8	0.667	0.92	0.83	0.58	0.25
Al-Radâ'ida										46	104	23
Moyenne par mois										11.5	8.63	5.75
Moyenne par camion										1	0.75	0.5
Total	432	400	448	384	368	352	392	310.5	323	311	311.5	69
Total par mois	36	33.33	37.33	32	30.67	29.33	32.6	25.877	26.8	33.58	25.88	17.37
Par camion	4.03	2.9	3.24	2.79	2.67	2.55	2.9	2.25	2.34	2.91	2.25	1.5

Tableau 1. Tableau comparatif des exportations de la savonnerie Tûqân (en tonnes)

¹⁶¹ Abû Amjad ne m'a donné ce rapport de ventes qu'en juillet 2007, et j'ai dû, pour l'obtenir, passer par l'intermédiaire de Diana qui a fait semblant de le demander pour son usage personnel. Amîn absent de la savonnerie, Abû Amjad se montra en effet beaucoup moins enclin à me rendre service (j'y reviens dans la quatrième partie).

Mois	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Janvier	4.15	7.25	7.97	6.93	8.82	8.32	11.7	9.67	5.34	5.54	5.02	5.3
Février	2.18	3.95	7.16	6.99	8.94	9.64	10.1	7.5	6.31	4.05	6.42	8.68
Mars	6.37	6.15	8.15	10.14	5.62	9.36	9.39	8.6	8.6	5.33	4.29	13.7
Avril	6.68	7.78	12.69	9.2	10.92	11.96	9.04	4.33	3.73	4.84	5.67	1.92
Mai	7.19	10.78	4.17	10.7	10.25	11.82	8.65	14.3	6.02	9.07	7.73	
Juin	4.85	5.8	5.74	11.48	12.59	12.35	12.7	9.5	6.67	4.27	7.64	
Juillet	15.4	11.08	11.11	13.78	13.42	18.59	14.2	8.09	9.92	11.12	7.02	
Août	10.1	12.62	14.35	18.76	12.71	16.26	9.93	4.23	7.52	8.82	11.53	
Septembre	8.77	12.86	11.97	17.66	16.56	17.03	14.7	8.37	11.4	12.64	11.57	
Octobre	9.98	10.38	11.16	11.43	14.05	10.5	13.5	8.13	5.83	7.36	5.91	
Novembre	5.81	7.1	9.13	8.22	13.01	11.83	6.59	3.51	7.54	3.21	9.86	
Décembre	7.39	13.71	7.24	10.9	8.01	8.84	7.57	8.37	6.32	9.62	6.88	
Total	88.87	109.5	110.84	136.19	134.9	146.5	128	94.6	85.2	85.87	89.54	29.6
<i>Moyenne par mois</i>	7.41	9.13	9.24	11.35	11.24	12.21	10.67	7.88	7.1	7.16	7.46	2.47

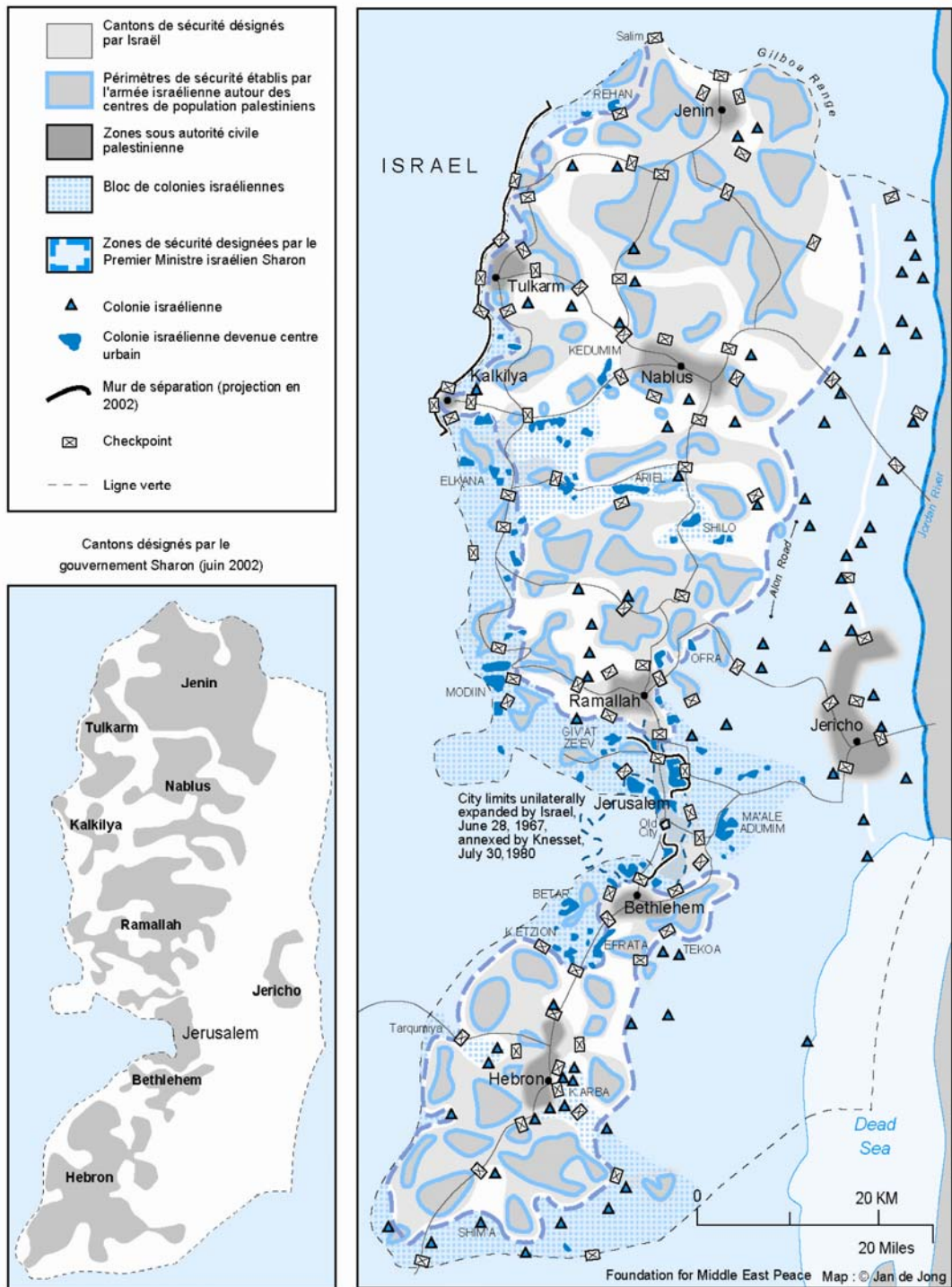
Tableau 2. Tableau comparatif des ventes locales (en tonnes)

B. Les difficultés de transport (2) : la vente hors de Naplouse et les chemins de l'exportation

Les camions qui acheminent le savon entre les villes, ou celui qui s'occupe de l'exportation en Jordanie, empruntaient autrefois des raccourcis. Depuis la pérennisation des checkpoints, la route est beaucoup plus longue ; les camions perdent du temps. Par exemple, un conducteur qui faisait auparavant deux trajets en une journée n'en fait plus qu'un, et réclame plus d'argent. Cela explique, en particulier, que depuis le début de la deuxième Intifada, certains marchés (notamment ceux du Nord de la Cisjordanie : Jénine, Tulkarem, Qalqîlya) se sont presque définitivement fermés, pour des raisons de coût. Abû Amjad hésitait également à essayer de pénétrer certains marchés à cause des coûts de transport. « On a essayé d'aller à Jénine pour voir (...) ils ont dit que c'était compliqué de venir chercher les produits à Naplouse, ça va leur coûter très cher... », me dit-il. On a là l'un des multiples exemples de la manière dont les pratiques de bouclage affectent le fonctionnement territorial de l'économie palestinienne. Comme l'expliquent Debié et Fouet :

« La pratique régulière du bouclage par Israël a découragé les Palestiniens d'organiser un espace économique palestinien plus unitaire. A l'âge du bouclage, il est risqué d'aller travailler trop loin de chez soi, d'avoir trop de fournisseurs ou de clients à Gaza, à Jérusalem ou à Hébron lorsque l'on est de Naplouse. Le bouclage a conforté le conservatisme local des entrepreneurs et a contribué à réduire leur horizon à leurs économies urbaines d'origine¹⁶²... »

¹⁶² Debié F., Fouet S., 2001, *op. cit.* p. 294



Source : Foundation for Middle East Peace
www.fmep.org/maps/west-bank-oslo-control-and-separation-june-2002

Carte 9. La Cisjordanie après 2002 : contrôle et fragmentation du territoire

Les exportations et les ventes locales se font à la demande : les distributeurs en Jordanie réclament par téléphone qu'on leur affrète un camion, et l'usine leur envoie le savon « dans des cartons », à la différence de la vente sur le marché local (Naplouse, Tulkarem, Jénine) qui se fait dans des sacs en jute (*shwâl*) de dix ou vingt kilogrammes. Le distributeur se charge ensuite de vendre la marchandise sur le territoire jordanien. Avant 2002, la compagnie Halbûna prenait environ deux camions par mois, Haydar 'Arafât à peine un. La société Tûqân exportait donc moins de trois camions par mois, ce qui faisait entre trente et trente-cinq tonnes de savon. En 2004, l'introduction du nouveau distributeur al-Radâ'ida augmenta un peu les quantités. Mais en 2005 et surtout en 2006, l'exportation est retombée à moins de vingt-cinq tonnes par mois (voir tableau 1).

La société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân embauche un chauffeur de camion pour l'exportation, mais s'adresse à des sociétés de distribution en gros pour la vente locale. Depuis la deuxième Intifada et le siège de Naplouse, les clients des autres villes ne peuvent plus venir chercher leurs produits ; ce sont les compagnies de gros qui doivent prendre en charge le transport.

« Avant [la deuxième Intifada] le client venait directement à Naplouse pour acheter, maintenant il ne peut plus entrer à Naplouse. Maintenant c'est nous qui devons aller chez lui, et ça nous coûte plus d'argent... beaucoup plus¹⁶³. »

Le travail dans les savonneries était autrefois saisonnier, suivant la saison de la récolte des olives¹⁶⁴ ; depuis l'utilisation de l'huile d'olive importée d'Italie, il s'étale sur toute l'année. Cependant, même si la savonnerie fonctionnait sur une base régulière, les ouvriers se retrouvaient néanmoins au chômage technique lorsqu'il n'y avait pas de demande, ce qui leur arrivait de plus en plus régulièrement. Comme ils étaient payés à la tâche, les primes de dédommagement d'Amîn étaient particulièrement appréciées dans ces moments difficiles.

Les problèmes qui se posaient lors du passage de la frontière entre la Cisjordanie et Jordanie étaient bien expliqués par Nâdî, le comptable de la société Hajj Tâher al-Masrî, dans la mesure où elle exportait la totalité de sa production en Jordanie. Les produits palestiniens étaient normalement exportés en Jordanie par le pont Damia ou Adam, le pont Allenby (appelé par les Palestiniens « pont du roi Hussein », *jisr al-malik Hussein*) étant réservé au

¹⁶³ Entretien avec Hajj Usâma et Abû Sâmeḥ Zalmût, commerçants en gros à Naplouse, juin 2007.

¹⁶⁴ C'est encore le cas à Alep, où on utilise l'huile d'olive locale (huile extraite d'une deuxième pression des olives, appelée *zayt mutrân* en Syrie, et *zayt jift* en Palestine).

passage des personnes (depuis 1967) et aux importations jordaniennes (depuis 1995). Jusqu'en 2002, les véhicules porteurs des plaques et des permis appropriés étaient autorisés à passer la frontière, si le chauffeur (palestinien) possédait un passeport jordanien¹⁶⁵. Après 2002, le camion palestinien ne peut plus franchir la frontière, et un *back-to-back* doit être organisé¹⁶⁶. C'était déjà le cas au pont Allenby, pour l'importation des produits jordaniens (*back-to-back* sous surveillance israélienne).

Au mois d'avril 2005, le pont Damia ferma pour « travaux » ; à l'époque de mon entretien avec Nâdî, cette situation durait depuis un mois environ¹⁶⁷. C'est finalement le pont Allenby qui ouvrit « temporairement » pour les marchandises, après quarante jours de blocage ; un « temporaire » qui se révéla durable, puisqu'en 2009 le pont Damia n'a toujours pas été rouvert. Là-bas, selon un système de *back-to-back*, le chauffeur palestinien doit changer une première fois de camion pour traverser l'espace du pont. Au moyen d'un deuxième *back-to-back*, un chauffeur jordanien charge un troisième camion pour acheminer les caisses de savon jusqu'à Amman.

« C'est nous qui payons les trois voitures et le chauffeur jordanien, pas le commerçant [c'est-à-dire le distributeur à Amman]. (...) Avant, il n'y avait que deux voitures, pas trois¹⁶⁸. »

La fermeture du pont en avril 2005 avait encore occasionné un retard dans l'envoi de la marchandise. Nâdî avait dû donner un peu d'argent supplémentaire au chauffeur du camion, afin que celui-ci livre ses cartons en priorité.

« J'ai eu peur que le savon sèche, c'est pour la compagnie militaire¹⁶⁹ (...) on a fait un accord avec eux pour que le morceau [de savon] fasse 145g (...) mais si la voiture attend dans le soleil, le savon sèche et la taille diminue »¹⁷⁰.

Le chauffeur, Ahmad Dweikât, qui était déjà le chauffeur de la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân, avait commencé à travailler avec la société Hajj Tâher al-Masrî depuis quelques années ; cette dernière a fait appel à lui quand « les routes ont commencé à fermer ». « Il y a des gens qui savent se débrouiller », me dit Nâdî à son sujet. C'est ainsi qu'Amîn

¹⁶⁵ Voir annexe 3 « La régulation du passage à la frontière jordanienne », p. 575.

¹⁶⁶ Entretien avec Ahmad Dweikât, 2005.

¹⁶⁷ Je détaille cet épisode un peu plus bas, à l'occasion du portrait d'Ahmad, le chauffeur du camion.

¹⁶⁸ Entretien avec Nâdî, 2005.

¹⁶⁹ En 2005, l'armée jordanienne se fournissait en savon de Naplouse auprès des savonneries Masrî et Kana'an. Il semble qu'elle s'approvisionne à l'heure actuelle également auprès des savonneries Tûqân et Shaka'a (la savonnerie Masrî ayant fermé à Naplouse début 2007, voir *infra*, Quatrième partie).

¹⁷⁰ Entretien avec Nâdî, 2005.

m'avait également présenté Ahmad, comme quelqu'un de débrouillard et qui « s'y entend » (*byifham*, littéralement « il comprend »).

Dans un territoire dont toutes les frontières, limites et intersections sont contrôlées par Israël, et étant donné la forte dépendance des ventes à l'égard du marché jordanien, le chauffeur du camion qui exporte en Jordanie représente un personnage-clé dans la chaîne de distribution du savon. Il est crucial pour les savonneries d'avoir un chauffeur qui sache s'adapter, se débrouiller, voire s'imposer. Rien d'étonnant à ce que, depuis fin 2002, les trois sociétés Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân, Hajj Tâher al-Masrî et Hajj Ahmad al-Shaka'a emploient le même chauffeur, et que celui-ci ne soit autre qu'Ahmad Dweikât. Pour résumer, synthétiser et illustrer les difficultés croissantes de transport, il m'a paru utile de m'arrêter sur ce personnage intermédiaire, « entre le haut et le bas ».

3. Entre le haut et le bas, portrait d'un personnage-clé : le chauffeur Ahmad Dweikât

Agé d'environ quarante-cinq ans, bien bâti, la moustache et les cheveux grisonnants, Ahmad s'exprime souvent par gestes, soulignant les situations de mimiques expressives. Son nom de famille, Dweikât, renvoie à une famille nombreuse du village de Balata (*Balata al-balad*¹⁷¹), dont il est originaire et où il habite. On y trouve le tombeau de Joseph, *qabr Yûsef*, considéré comme un lieu saint par les colons israéliens, et qui a occasionné de nombreux affrontements entre colons et Palestiniens. Les Palestiniens, qui ne reconnaissent pas la sainteté du lieu (il ne s'agit pas de la tombe du prophète du même nom), disent en matière de plaisanterie que c'est la tombe de « Yûsef Dweikât ».

J'avais rencontré Ahmad pour la première fois en 2004, lors de ma première visite dans les savonneries. Il était en train de charger un camion devant la savonnerie Masrî, et me l'avait fait visiter. Puis il m'avait montré son camion, à la carcasse curieusement dépouillée, le moteur visible, afin de faciliter les contrôles douaniers et sécuritaires israéliens. Quand je le revis en 2005, il me reconnut immédiatement ; il se souvenait parfaitement de mon « mari de 'Awartâ ».

¹⁷¹ *Balata al-balad* se situe dans les limites municipales de Naplouse, à côté du camp de réfugiés (*mukhayyam*) du même nom (voir carte 3, p. 17).



Photo 4. Le chauffeur Ahmad Dweikât devant la savonnerie Tûqân, avril 2005.

Pendant les premiers mois de mon enquête, je rencontrais régulièrement Ahmad à la savonnerie Tûqân, devant la porte, ou encore auprès du bureau d'« Abû Salâh ». C'est ainsi qu'Amîn, bien que célibataire et sans enfant, était souvent surnommé par les ouvriers et certains employés, ce qui constituait une marque à la fois de respect et d'affection (lorsque je demandais pourquoi « Abû Salâh », on m'expliqua que ce *laqab* (surnom) lui avait été donné en référence au Hajj Amîn al-Husseini, grand mufti de Jérusalem et principale personnalité politique palestinienne du temps du Mandat). Ahmad passait une bonne partie de son temps libre à la savonnerie Tûqân, aidant au besoin les ouvriers dans de menues tâches. Il y amenait ses enfants pendant les vacances scolaires, pour qu'ils ne traînent pas dans la rue. La savonnerie Tûqân était, aussi, un espace de vie pour Ahmad¹⁷², qui ne cachait pas sa préférence pour Abû Salâh sur les autres *mu'allim-s*.

Quand, au mois de mai 2005, le pont Damia pour l'exportation des marchandises ferma, Ahmad se retrouva au chômage technique pendant plus d'un mois, le temps que dura la crise avant que les exportations ne soient finalement organisées par le pont Allenby. Notre relation d'enquête se renforça à cette occasion : désœuvré, Ahmad venait souvent « traîner » à la savonnerie Tûqân, allait voir Nâdî aux bureaux de la société Masrî, ou Abû Zâfer à la

¹⁷² Du moins en 2005. Après 2007, à cause de la situation économique difficile, et à la suite de la fermeture de la savonnerie Masrî, Ahmad reprit un travail de chauffeur de taxi. Voir *infra*, p. 113.

savonnerie Shaka'a, passait des coups de téléphone. Je l'accompagnais alors dans ses démarches, prêtais une oreille attentive (puisque intéressée) et compatissante à ses problèmes. C'est donc en privé, lors de conversations informelles, en marchant dans les rues de Naplouse entre deux savonneries, ou en buvant un café sur un coin de *mafrash* que j'ai glané le récit de vie d'Ahmad. Il le compléta lors d'un entretien enregistré, sur le *mafrash* de la savonnerie Tûqân, en juin 2005, après la « crise du pont ». Il s'y était prêté de fort bonne grâce.

Ahmad me restitua sa trajectoire (entre le Koweït et la Palestine) comme un apprentissage de l'adaptation, qui lui fut particulièrement utile pour « s'en sortir » dans les circonstances de l'emploi à Naplouse. Depuis l'époque où son père travaillait pour la famille Masrî, Ahmad aimait à montrer qu'il avait toujours su bénéficier de la protection de ses responsables. C'était en partie ce réseau qui le désignait comme seul (ou presque) capable d'assumer le travail qu'il exerce : assurer, dans toutes les circonstances, et quasiment quelle que soit la situation, les trajets entre Naplouse et Amman, puis, depuis 2002, entre Naplouse et le « pont ». Son témoignage illustre des difficultés de transport qui sont, *mutatis mutandis*, celles de tous les chauffeurs acheminant des marchandises vers la Jordanie. Son récit, ainsi que ses confidences lors de la « saga » du pont (que j'ai pu suivre quasiment au jour le jour), mettaient en évidence la nécessité de recourir à des stratégies de « débrouille » et à l'exploitation de relations personnelles, alliées à une bonne connaissance de ce qu'il appelle le « système » (*al-nizâm*) des Israéliens. Le récit d'Ahmad, ainsi, donne une clé d'appréhension du bouclage et des difficultés d'exportation à travers une expérience quotidienne. Deux catégories essentielles structurent la présentation de soi d'Ahmad : la « débrouille », « se débrouiller » (*badebber hâlî*), et la « connaissance » (*al-ma'rifa*).

1°) La trajectoire d'Ahmad

Le père d'Ahmad avait travaillé pendant quarante ans pour les usines d'allumettes de la famille Masrî, et avait beaucoup voyagé, à en croire Ahmad, entre Amman, le Nigeria, l'Arabie saoudite. Ahmad travailla quelques mois en Israël en 1979, et en garda le souvenir que « en bas (*taht* - désignation commune, on l'a vu, pour Israël), ils payent les droits complets du travailleur ». Ahmad me raconta que quinze ans après, en 1994, il avait été contacté par un avocat israélien et qu'il avait reçu un chèque de 700 shekels, « retraite » de

ses trois mois de travail en 1979. Il est cependant plus probable que ce soit lui qui ait fait un procès pour faire valoir ses droits (*huqûq*)¹⁷³.

Ahmad partit ensuite à Amman, dans les années 1980, pour travailler dans l'usine d'allumettes que dirigeait son père. Il y resta un an, puis, grâce à des relations de son père, partit pour le Koweït. Même si beaucoup de Palestiniens émigraient à l'époque au Koweït, Ahmad évoqua des difficultés pour obtenir un visa. Une fois arrivé, il travailla d'abord comme mécanicien pour un réseau de boulangeries où se trouvait déjà quelqu'un de sa famille. Jeune homme, Ahmad découvrit donc la multitude des nationalités existant au Koweït :

« [A l'usine] c'étaient tous des Pakistanais, des Indiens, des Egyptiens... pour moi j'étais jeune, j'avais toujours été ici [à Naplouse] (...) après tu vas au Koweït, il y a de l'ouverture (*infitâh*)... »

Finalement il passa son permis de conduire, et c'est là qu'il se forma comme conducteur, « sur le tas », car il devint l'envoyé du patron de la boulangerie. De par son travail actuel de chauffeur, cet aspect de son apprentissage était rétrospectivement valorisé.

« A l'époque, mon directeur était pakistanais (...) ils ont voulu ouvrir une nouvelle boulangerie (...) [ils ont fait venir] des machines d'Allemagne, je me suis occupé des gens qui apportaient les machines [pour les conduire] (...) j'ai appris à me débrouiller (...) je suis devenu un bon conducteur en 7 mois, je faisais tout le Koweït tout seul (...) donc j'ai appris chez eux. »

Ahmad devint donc le responsable de la nouvelle boulangerie, avec « 200 employés sous ma direction ». Entre-temps, il se maria, sa femme lui rendit visite plusieurs fois, mais la faire venir aurait représenté une trop grosse dépense. Finalement, « heureusement qu'elle n'est pas venue », conclut-il, car, en 1990, « Saddâm » envahit le Koweït. Ahmad travailla environ deux mois pour l'armée irakienne, puis alla voir son directeur, un Koweïtien, qui, dit-il, « [l'] aimait bien », toucha son dernier mois de salaire et rentra en Cisjordanie.

De retour à Naplouse, il songea un temps à ouvrir une boulangerie, mais abandonna rapidement l'idée, faute de posséder le capital nécessaire. Son frère aîné travaillait à l'époque comme chauffeur de camion pour la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tuqan. Ahmad fit la

¹⁷³ Sur la compréhension et l'usage du droit, ainsi que des recours judiciaires chez les Palestiniens de Cisjordanie, voir l'étude de cas de Tobias Kelly au village de Beit Hajjar (Kelly, T., 2006, *Law, Violence and Sovereignty Among West Bank Palestinians*, Cambridge University Press).

demande d'un permis pour pouvoir conduire un camion, et « au mois d'août 91 je suis allé pour la première fois à Amman ».

Ahmad reprit donc un travail que faisait déjà son frère, puis, à partir de 1994 et de l'arrivée de l'Autorité palestinienne, se fit embaucher par la compagnie d'autobus Tammîmî qui assurait le réseau entre les villes palestiniennes récemment « autonomes ». Il y travailla jusqu'en 2002, date des réinvasions israéliennes des villes palestiniennes, et de la fermeture de la route du Wâdî al-Bazân. Le Wâdî al-Bazân est une vallée luxuriante, où on trouve plusieurs points d'eau, qui sert de lieu de plaisance aux Palestiniens notamment depuis que l'accès à Israël est interdit à la plupart d'entre eux. La route dite « de Bazân » passe par cette vallée et grimpe, au nord, vers Tubas et Jénine. Son accès est régulé par un checkpoint dit « partiel » ou « volant », où les voitures attendent souvent de longues heures même quand la route est ouverte. Beaucoup de bus l'empruntent, notamment pour emmener les enfants des écoles en excursion. C'est donc la date de 2002 qu'Ahmad présenta comme une rupture, comme s'il s'était, avec les autres chauffeurs, trouvé brusquement confronté aux checkpoints et aux blocages des routes.

A. Avant 2002 : une période « en or »

La pratique du bouclage ne date pas de 2002, ni même de la deuxième Intifada, mais est l'héritage des vagues successives de colonisation, et de l'occupation sans annexion des Territoires palestiniens en 1967 ; on a vu qu'elle n'a pas disparu avec le processus d'Oslo, mais s'est au contraire pérennisée à partir de 1993. Comme on l'a dit plus haut, si le protocole de Paris ne reconnaît pas la pratique des bouclages, ceux-ci restent possibles en tant que « mesures dérogatoires pour répondre aux besoins de sécurité¹⁷⁴ », ce qui accentue leur caractère arbitraire sans pour autant les supprimer. Le début de la deuxième Intifada représenta un tournant par rapport au processus d'Oslo, avec la réactivation de durs bouclages des zones dites A. Pourtant c'est véritablement avril 2002 que beaucoup considèrent comme la rupture et « l'enterrement » d'Oslo, avec la réinvasion totale des villes palestiniennes. Pour Ahmad, 2002 coïncida de plus avec la fermeture de la route de Bazân et la perte de son emploi chez les Tammîmî, qui représentait une source substantielle de revenus. On comprend

¹⁷⁴ Debié F., Fouet S., 2001, *op. cit.*, p. 294.

qu’Ahmad ait reconstruit dans son récit cette période (post-Oslo et pré-2002) comme d’autant plus dorée que les circonstances actuelles étaient difficiles.

Ahmad évoquait donc ces huit années de travail (de 1994 à 2002) comme une période « en or » : il réussissait à s’organiser pour travailler, en même temps, pour la savonnerie Tûqân et pour les autobus Tammîmî. A cette époque, la compagnie Tammîmî « faisait mieux que la compagnie israélienne Egged », et, en plus de son bon salaire, Ahmad touchait une commission sur les bénéfices. Il tint à préciser que s’il réussissait à garder les deux emplois à la fois, c’était grâce à ses « bonnes relations » avec ses responsables, et à un art du contournement dont il n’était pas peu fier.

« J’allais et venais, et parfois Tammîmî ne savait pas où j’allais. Le garage de Tammîmî était là, le responsable du garage lui et moi [*il croise ses deux doigts pour montrer qu’ils étaient comme deux doigts d’une main*]. Je dois transporter [du savon] demain par exemple, je vais déposer le bus, je donne 20-50 shekels au mécanicien en lui disant que demain je vais à Amman, et quand le *mu’allim*¹⁷⁵ vient, de lui dire : « Ahmad, son bus est cassé ». Je me débrouillais bien. Le responsable de la compagnie de bus, lui aussi je m’entendais bien avec lui. Toujours j’ai de bonnes relations avec mes responsables. Comme je travaille à l’extérieur, je me débrouille (*badabber hâlî*) à droite et à gauche (*min hôn la hôn*), les *mu’allimîn* (pluriel de *mu’allim*) ne le savent pas. »

Lorsque Ahmad perdit son emploi chez les Tammîmî, en 2002, il commença à travailler pour les sociétés Hajj Tâher al-Masrî et Hajj Ahmad al-Shaka’a. Au début, il s’agissait d’un concours de circonstances : le chauffeur qui acheminait le savon pour la compagnie Masrî mourut à cette date. Dans le cas de la société Shaka’a, Ahmad « profita » indirectement d’une conséquence de la pratique israélienne de la punition collective, qui se généralisa après le début de la deuxième Intifada. Ahmad m’expliqua en effet que le fils du chauffeur de la savonnerie Shaka’a, originaire du camp de réfugiés de Balata, s’était fait sauter dans un attentat à Tel Aviv. Ahmad commenta : « Le jour suivant, au pont on lui a dit : “fini, toi...bye bye”... »

La délivrance des permis de passage par les Israéliens est en effet soumise à un contrôle sécuritaire ; celui-ci permet de constituer éventuellement un dossier de sécurité (*amniyyât*). Les charges retenues dans ce dossier sont de nature diverse, allant du simple jet de pierre à la participation à une opération armée ou à un « attentat suicide¹⁷⁶ ». Si les *amniyyât* concernent une personne de leur famille, les Palestiniens peuvent se voir refuser ou

¹⁷⁵ Rappelons que ce mot, qui signifie « maître » ou « contremaître », peut également être utilisé pour désigner les « puissants ».

¹⁷⁶ C’est la traduction généralement retenue en français pour *‘amaliyya istishhadiyya*, littéralement « opération martyr ». Voir *supra*, Introduction générale, p. 25, note 12.

retirer des permis. Cette pratique de la punition collective, qui repose ici sur le lien du sang, s'étendit à partir de 2006 au lien du sol. A cette date se généralisa la pratique d'interdire le passage à un barrage à une personne originaire d'une ville ou région précise (selon sa carte d'identité).

Amîn avait parlé d'Ahmad à la société Masrî, et à la savonnerie Shaka'a, c'étaient les ouvriers qui avaient mentionné son nom. Après, me dit Ahmad, « ils [les *mu'allim-s*] ont été contents de moi ».

B. Après 2002 : des difficultés croissantes

En 2002, Ahmad n'avait plus comme source de revenus que son travail de transport du savon, mais sa position n'était pas si mauvaise, puisqu'il travaillait pour les trois sociétés les plus importantes de Naplouse. Les conditions de travail, cependant, s'étaient beaucoup dégradées, à cause de l'intensification des contrôles sécuritaires israéliens. Depuis la deuxième Intifada, les Israéliens avaient réduit la masse de chargement autorisée par camion : elle passa de 16 tonnes à 11,5 tonnes. La différence était de taille, dans la mesure où Ahmad est payé à la charge transportée, et non au camion. De plus, Ahmad, depuis 2002, ne peut plus emporter la marchandise directement depuis Naplouse jusqu'à Amman.

Selon les accords d'Oslo, les chauffeurs munis d'un passeport jordanien étaient autorisés à passer la frontière entre la Cisjordanie et la Jordanie par le pont Damia¹⁷⁷. Le problème qui se posait était alors la longueur de la fouille. Ahmad me confia toutefois que la situation empirait petit à petit, les Israéliens accordant de moins en moins de temps pour le voyage aller-retour, dans la journée, entre Amman et Naplouse.

« Je partais d'ici jusqu'au pont, je prenais les papiers et tout ça, (...) pour finir (...) la douane et tout ça, et j'allais à Amman « en haut » directement chez les commerçants, descendre la marchandise (...) et donc à un moment les Juifs ont commencé à me serrer la vis, pour le retour. Tu dois revenir à 14 heures, 14 heures 30, 15 heures, tu vois ? Donc on a fini par ne plus avoir le temps de faire l'aller-retour. »

A partir de 2002, un système de *back-to-back* fut organisé au pont des marchandises, de sorte que le camion d'Ahmad ne sortit plus de Cisjordanie. Le camion qui se trouvait en Jordanie, de même, ne franchit plus la frontière. Le point positif de ce système était qu'il avait allégé les procédures de fouille ; mais il avait ajouté à la pesanteur logistique, et augmenté les coûts de transport.

¹⁷⁷ Voir annexe 3, « La régulation du passage à la frontière jordanienne », p. 575.

« Ils [les Israéliens] ne vérifient plus les camions, n'enlèvent plus les roues... parce qu'il y a un camion à l'intérieur [du pont], celui-là il n'entre pas chez les Juifs, il ne va pas à Amman. Le camion qui est chez les Juifs, (...) il reste chez les Juifs, ils n'ont pas besoin de fouiller parce que je ne le prends pas. (...) Chacun en a deux [camions] un seul ça ne marche pas, [sinon] il faut à chaque fois louer un camion d'Amman. Donc chacun a dû avoir un deuxième camion à mettre en bas. »

Cela s'ajoutait aux problèmes « habituels » auxquels sont confrontés les chauffeurs : les éternels checkpoints, dont les horaires d'ouverture et de fermeture, arbitraires, génèrent des queues interminables et des heures d'attente.

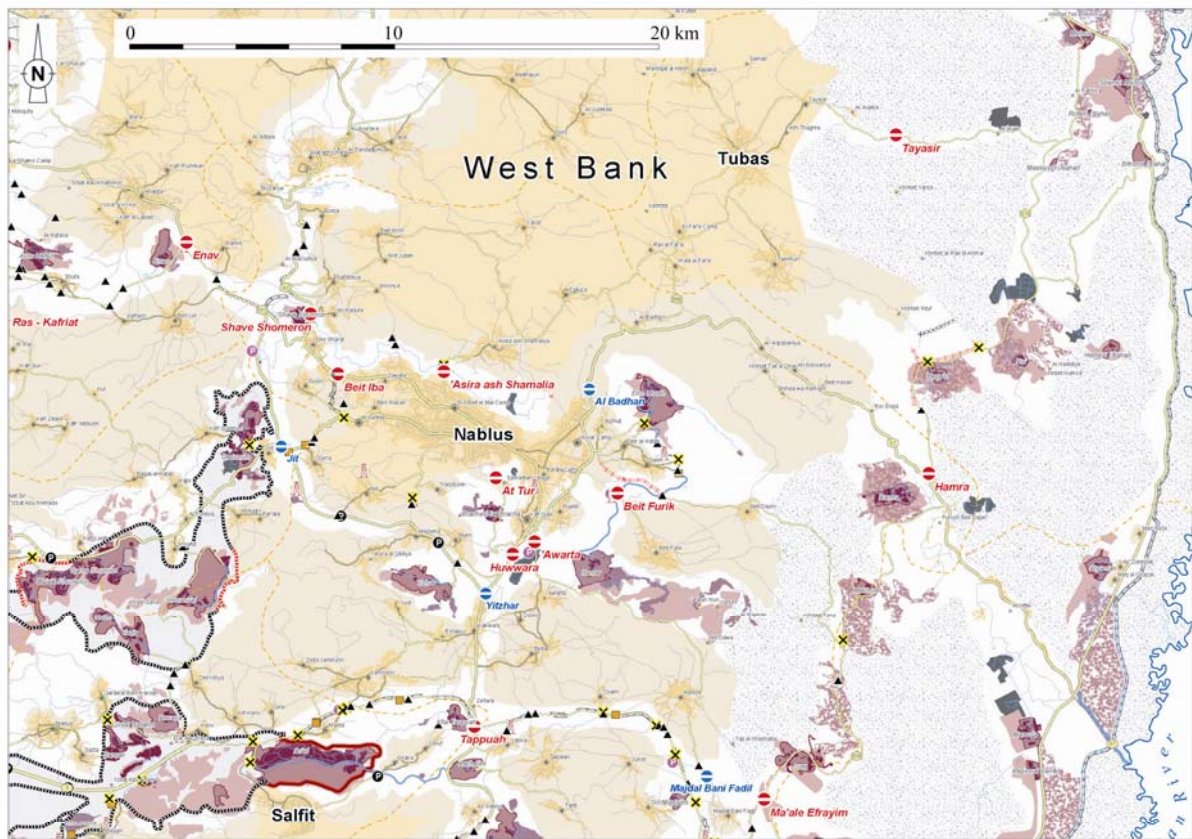
« Je pars de Naplouse, le matin, je vais au checkpoint à 'Awartâ, je reste de 7 heures à 16 heures à attendre. Parfois je devais revenir le lendemain, je ne trouvais pas de place. (...) pourtant on a des permis et tout... ! »

Des checkpoints, permis et bouclages...

La géographie du bouclage, quadrillage qui tient aux « innombrables barrages, checkpoints, postes de police, (...) murs et (...) barbelés qui cloisonnent l'espace, (...) patrouilles qui le sillonnent jour et nuit¹⁷⁸... » n'a pas, on l'a dit, disparu avec le processus d'Oslo, bien au contraire. C'est ce quadrillage sécuritaire qui détermine la politique des permis (*tasrîh*, pluriel *tasârîh*) à se procurer pour aller dans certaines zones, décidant de qui peut obtenir ces permis, et donc, corrélativement, qui peut ou ne peut pas passer à un checkpoint. A partir de la deuxième Intifada, ces bouclages devinrent de plus en plus longs et systématiques.

Pour exercer son métier, Ahmad doit avoir les permis nécessaires pour franchir les différents barrages se trouvant sur sa route : le checkpoint de 'Awartâ à la sortie de Naplouse, ou le barrage de Hamra dans la vallée du Jourdain. Le checkpoint de Hamra barre en effet l'accès à des routes reliant des colonies dans la vallée du Jourdain, dont l'accès est restreint pour les Palestiniens. Il peut être fermé pour « raisons de sécurité » et lors de bouclages.

¹⁷⁸ Debié, F., Fouet, S., 2001, *op. cit.*, p. 137-138.



Source : United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, septembre 2007.

Conception : V. Bontemps ; infographie : C. Kohlmeier-Ali, 2009.

Légende

Bouclage

	checkpoint
	checkpoint partiel
	barrière
	tour d'observation
	monticule de terre
	barrage routier
	mur de terre
	tranchée
Mur de séparation	
	construit
	en cours
	en prévision

Accès

Zone fermée et accès restreint		Colonies israéliennes	Zones palestiniennes
	base militaire israélienne		
	zone militaire fermée		inf. à 500 habitants
	"zones fermées" existant ou en projet derrière le Mur		entre 500 et 20000 h.
			sup. à 20000 h.
Routes		Accords d'Oslo	
	accès interdit ou restreint aux véhicules palestiniens		zone A
	route principale		zone B
	autre route		cas particuliers (H2)
			zone C

Carte 10. Naplouse, une ville enfermée

Après 2006, le passage des barrages devint soumis à des difficultés plus grandes encore.

J'aperçois Ahmad Dweikât devant la savonnerie Shaka'a. (...) Je lui demande comment est la situation aux checkpoints en ce moment. Il me répond qu'elle (...) est plutôt mauvaise. C'est toujours au pont Allenby qu'ils transportent les marchandises, le pont Damia

semble fermé pour de bon. (...) J'apprends à cette occasion que pour pouvoir passer le checkpoint Hamra, Ahmad avait fait changer l'année dernière sa carte d'identité (*hawiyya*), pour une carte d'un village près du pont du Nord, où il n'a jamais mis les pieds. « C'était l'époque où tout était fermé pour les habitants de Naplouse ». Plus tard, les chauffeurs de Naplouse sont allés en délégation pour protester contre cet état de fait ; ils ont fini par obtenir le droit de circuler¹⁷⁹.

En dehors des barrages qui nécessitent un permis spécial, le document qui détermine le passage d'un Palestinien à un point de contrôle est sa carte d'identité (*bitâqat hawiyya*, couramment abrégé en *hawiyya*, « identité »). Cette carte était, depuis 1967, délivrée par l'Administration civile israélienne, qui transmettait la requête aux autorités de sécurité et au ministère de l'Intérieur. Ce n'est que depuis octobre 1997, à la suite des discussions du Comité conjoint israélo-palestinien d'enregistrement de la population (*Joint Israeli-Palestinian Population Registry Committee*), que le ministère palestinien des Affaires civiles peut émettre ses propres cartes d'identité. Cette émission est cependant supervisée par les autorités militaires israéliennes. Sur ce document figure un numéro d'identification, ainsi que l'origine du détenteur de la carte. On possède ainsi une *hawiyya* de Naplouse, Ramallah, Huwwara, 'Awartâ, Qabalân... Aux barrages, les numéros sont contrôlés par un soldat, qui vérifie au moyen d'une liste que la personne n'est pas « recherchée » (*matlûb*).

En 2006, la mention de l'origine devint un élément déterminant, car l'accès à certaines zones se ferma aux porteurs de cartes de régions particulières. Les interdictions sont variables selon les périodes : certains jours en 2006, par exemple, aucune personne possédant une *hawiyya* du Nord de la Cisjordanie (Naplouse, Jénine, Tulkarem, Qalqilya et les villages environnants) ne pouvait franchir le checkpoint de Za'atara (Tappuah) pour se rendre dans les régions centrale et du Sud. Parfois, la mesure d'interdiction concernait seulement les *hawiyya*-s de Naplouse. Parfois, l'interdiction était étendue aux jeunes de moins de trente-cinq ans ; parfois elle concernait aussi les filles, parfois non. Cette situation est caractéristique de la réalité toujours changeante des checkpoints, de leur aspect multiforme, et de l'apparente absence de logique qui régit leur ouverture et leur fermeture - de fait, des logiques opaques d'arbitraire et d'enclavement stratégique qui y prévalent très largement.

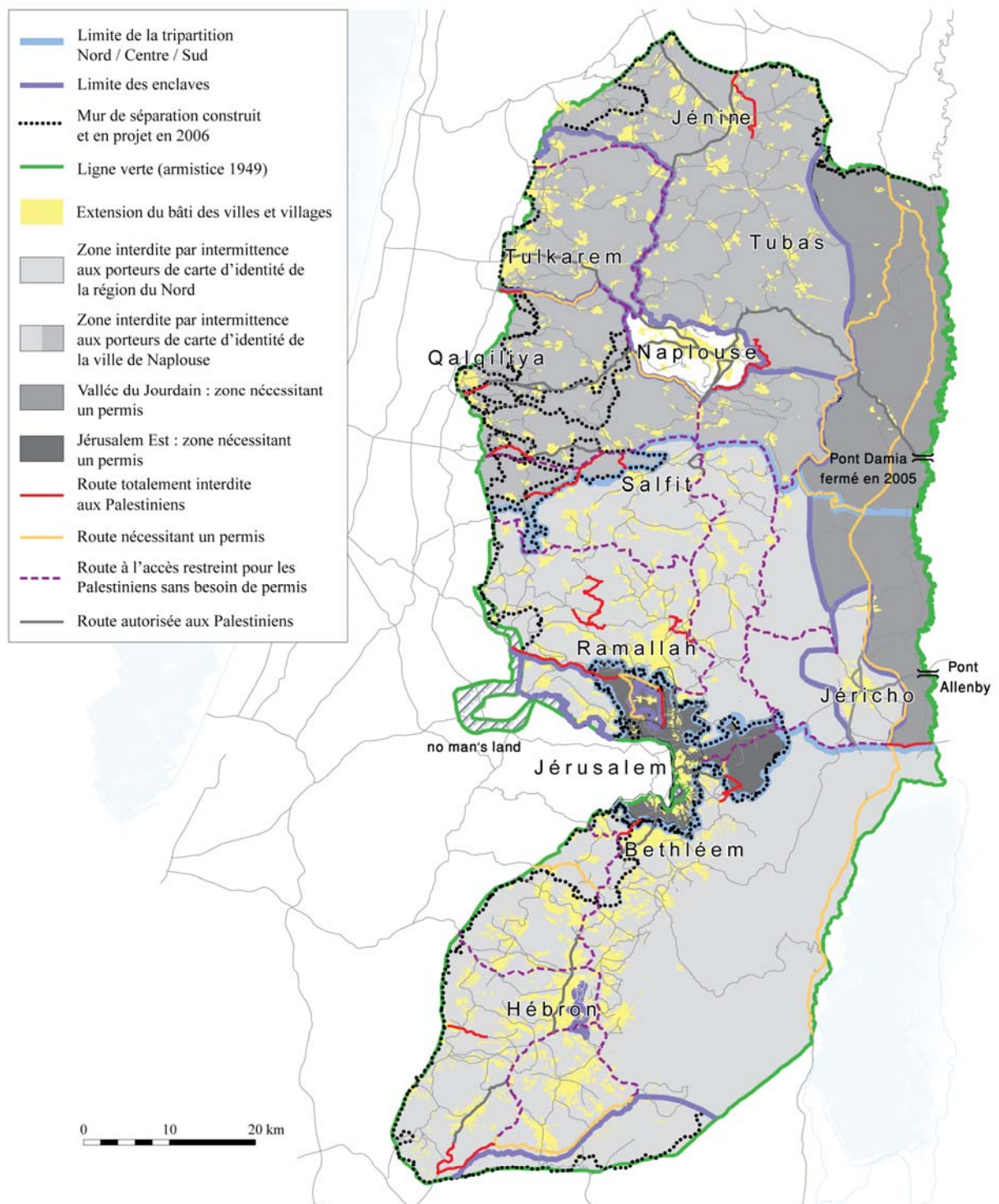
Les habitants de Naplouse furent particulièrement concernés par ces mesures : ils étaient souvent empêchés de franchir le checkpoint de Za'atara, qui sépare la région du Nord des villes du centre et du Sud. Pendant certaines périodes, les détenteurs de la *hawiyya* de Naplouse ne pouvaient pas même franchir le checkpoint de Huwwara ; seuls étaient autorisés

¹⁷⁹ Extrait du journal de terrain, 4 juillet 2007.

à sortir de la ville les porteurs d'une *hawiyya* d'un village environnant. Par exemple, seuls les détenteurs d'une carte d'identité d'un village au sud de Naplouse ('Awartâ, Jamma'in, Aqraba, Beta...) pouvaient franchir le checkpoint de Huwwara (qui ferme la ville vers le sud). Les détenteurs d'une carte de la région du Nord-Est (Deir Sharaf, Qusîn, Bayt Lidd...) pouvaient sortir par le checkpoint de Bayt Hiba. Pour franchir Za'atara, il fallait avoir une *hawiyya* d'un village ou d'une ville se trouvant au sud de ce checkpoint (Qabalân, Qariût...). Certaines régions, par ailleurs, ne devinrent accessibles qu'aux porteurs des cartes d'identité idoines. Ainsi, seuls les détenteurs de *hawiyya*-s du village de Bayt Furîk à l'est de Naplouse pouvaient franchir le checkpoint permettant de s'y rendre¹⁸⁰. Cela compliqua encore les déplacements : Ahmad, malgré son *tasrîh* de chauffeur de camion (qu'il était pourtant très attentif à renouveler en temps et heure), se vit contraint de changer sa *hawiyya* pour passer le checkpoint de Hamra. La procédure est en effet possible, à condition de fournir un contrat de location ou de propriété auprès de l'Autorité palestinienne (la demande est ensuite soumise aux autorités militaires israéliennes). Elle est néanmoins coûteuse en temps et en énergie. Il y eut également floraison de fausses cartes d'identité¹⁸¹.

¹⁸⁰ A l'heure où j'écris ces lignes, le village de Bayt Furîk est de nouveau accessible aux porteurs d'une *hawiyya* autre que celle de Bayt Furîk.

¹⁸¹ Une de mes amies à Naplouse (originaire d'un village près de Jénine) qui se rendait souvent à Ramallah utilisait trois cartes d'identité... chacune d'une origine différente.



Sources : United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs et B'Tselem, 2004.
Conception : V. Bontemps. Cartographie : M. Ababsa, 2009 d'après OCHA 2006.

Carte 11 Fragmentation du territoire et restrictions de mouvement des habitants de Naplouse en 2006

En 2005, après la fermeture du pont Damia, l'exportation fut organisée au pont Allenby, dans la région de Jéricho, ce qui rallongea considérablement le trajet. Ahmad prenait donc son chargement le soir, dormait dans la vallée du Jourdain (le Ghôr) chez Um 'Alî, une vieille dame de sa connaissance, et se rendait au pont le matin, de manière à pouvoir revenir dans la journée suivante¹⁸².

Ajoutons que l'exportation des marchandises au pont Allenby a nécessité une adaptation technique supplémentaire, pour se conformer à de nouvelles normes : les caisses de savon doivent être calées sur des cageots en bois (qu'Ahmad appelle *mishtâh*, du nom hébreu¹⁸³) ; chaque tonne est entourée de nylon bleu, de manière à faciliter la fouille et le transport. Les ouvriers d'emballage se retrouvèrent investis de la tâche supplémentaire d'emballer les cartons dans du nylon. A la savonnerie Tûqân, c'était Salâh, l'un des emballeurs, qui s'en occupait, avec son frère Waddâh (le gardien). Ils faisaient régulièrement venir aussi leur autre frère pour les aider, quand celui-ci finissait son travail en début d'après-midi. Afin de se conformer à ces nouvelles normes, Amîn fit parfois appel à des ouvriers d'une autre savonnerie.

Savonnerie Masrî (...) En descendant je trouve Abû Salîm (...) Il m'annonce que le lendemain il va aller dans le Néguev rendre visite à son fils qui est en prison ; ce matin il est descendu chez Tûqân pour l'aider à arranger les cartons comme il faut avec du nylon, pour les nouvelles normes à suivre au pont Allenby¹⁸⁴.

Amîn fit également aplanir le sol au niveau de l'entrée de la savonnerie, afin qu'une voiture puisse entrer charger les *mishtâh*-s (photos 5 et 6).

¹⁸² La route de Bazân rouvrit dans le courant de l'année 2005, et ferma de nouveau en 2006 pour rouvrir quelques mois plus tard.

¹⁸³ Ahmad m'expliqua que c'était Harûn le Samaritain qui apportait les *mishtâh*-s d'Israël, car ils revenaient moins cher. Les Samaritains peuvent en effet se rendre en Israël (voir *infra*, Deuxième partie, encadré « Les Samaritains », p. 275).

¹⁸⁴ Extrait du journal de terrain, 29 avril 2005.



Photo 5. « L'adaptation » pour l'exportation au pont Allenby : les travaux de la porte d'entrée à la savonnerie Tûqân



Photo 6. *Idem.*

2°) Maîtriser la situation : la « connaissance »

On vient de le voir, la géographie mouvante des routes et des barrages, son caractère aléatoire et imprévisible rendent nécessaires des stratégies de « débrouille », ainsi qu'une adaptation continuelle. Face à l'arbitraire des bouclages, Ahmad voulait montrer qu'il maîtrisait, plus que d'autres, la situation. De façon générale, c'était la capacité à savoir activer un réseau qui ressortait du discours d'Ahmad, comme ressource essentielle pour « se débrouiller » ; un réseau allant du plus proche au plus éloigné, de la possibilité de mettre à contribution sa famille (en l'occurrence son frère), à l'art de rester proche des *mu'allim*-s de manière à jouir de leur protection.

Cette capacité est définie par ce que j'appelle la « connaissance », entendue ici dans un double sens : il s'agit tout d'abord d'une connaissance du « système » (*nizâm*) mis en place par les Israéliens. Le manque de transparence et l'arbitraire, en effet, font partie intégrante du dispositif de contrôle israélien sur le territoire. Celui-ci est, dans son mécanisme, en tout point comparable à ce qu'Aude Signoles décrit à propos de la délivrance des permis de construire dans les zones C : les demandes de permis, explique-t-elle, peuvent être acceptées comme refusées par les Israéliens au fil d'une longue procédure, sans qu'aucune « logique » claire ne transparaisse des décisions prises. Les « règles » d'acceptation ou de refus varient sans être jamais stabilisées. Il en ressort finalement que

(...) la primauté de l'arbitraire sur le droit créé un sentiment d'incertitude, de peur diffuse, de déstabilisation permanente et d'incapacité d'anticipation chez les populations palestiniennes : la domination revêt ici une forte dimension psychologique¹⁸⁵.

Pour Ahmad, il s'agissait, au contraire, de montrer qu'il maîtrisait l'arbitraire. Cela passait, dans son discours, par sa réduction à une série de formalités, de démarches, de gestes simples à accomplir. Un tel discours de rationalisation se retrouve chez d'autres acteurs qui ont à effectuer des transports de biens, et pour cela, à traiter avec la nébuleuse de l'organisation sécuritaire, douanière et sanitaire israélienne¹⁸⁶. Cependant, même si Ahmad cherchait à montrer qu'il maîtrisait le « système » israélien, son caractère arbitraire n'en ressortait parfois qu'avec plus d'éclat.

Pour Ahmad, la « connaissance » (*al-ma'rifa*), c'était aussi l'entregent. C'est cette connaissance qui, du plus petit au plus grand, permet d'arriver à ses fins et contribue à définir

¹⁸⁵ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 433.

¹⁸⁶ Voir l'exemple d'Abû Ziyâd *infra*, « Connaître et maîtriser : Abû Ziyâd », p. 107 et suivantes.

une bonne *wasta* (littéralement « médiation », c'est l'équivalent de notre « piston »¹⁸⁷). C'est elle qui est génératrice de pouvoir, à l'échelle de chacun. C'est parce qu'il « connaît des gens » (*ba'rif nâs*), notamment des officiers israéliens, qu'Ahmad affirmait passer parfois « entre les mailles du filet » et faire ainsi la différence avec d'autres chauffeurs. C'est ce qu'Ahmad appelait « se débrouiller » (*badebber hâlî*) : le « système D » devient la règle dans une configuration où c'est précisément l'arbitraire et l'imprévisible qui constituent la norme. Le système D signifie alors « avoir prévu », de manière à pouvoir faire face à toutes les situations, en appelant son frère, un *mu'allim*, un officier... bref, en activant son réseau.

A. « Se débrouiller » : anticiper

Ahmad mettait ainsi en valeur sa bonne connaissance de ce qu'il appelait le « système » des Israéliens, qui passait par toute une série de cartes, permis, documents à renouveler constamment. Face à ce système, il s'agissait de ne jamais se laisser prendre au dépourvu. Voici comment il me parla, par exemple, de sa première demande de permis pour conduire un camion, en 1991 :

« Ils [les Israéliens] doivent prendre des informations complètes sur toi. Ils veulent voir... quel est ton comportement¹⁸⁸. (...) Donc toutes les deux-trois semaines il faut aller voir où ça en est. (...) Moi ça a pris environ un an, et au mois d'août 91 je suis allé pour la première fois à Amman. »

« Ils doivent », « il faut »... Ahmad présentait la procédure comme une simple formalité administrative. Plus tard, me parlant du renouvellement des permis de circulation :

« Je fais tout en avance, pour ne pas devoir dire que je n'ai pas de permis. (...) je connais le système (*al-nizâm*), je sais (*ba'rif*) comment faire ».

Cette compréhension, ou connaissance, lui permettait de se déplacer, de fonctionner quand rien ne fonctionnait, en inventant des solutions et se débrouillant toujours pour acheminer la marchandise :

« Pendant la période du siège [en 2002]¹⁸⁹, dès que le couvre-feu était levé, je prenais le camion et je partais. (...) Dès qu'on entendait le haut-parleur annoncer la levée, tout de

¹⁸⁷ La *wasta* a été abondamment étudiée dans le monde méditerranéen comme une forme de clientélisme. J'y reviens *infra*, Deuxième partie, « La *wasta* d'Amîn Tûqân », p. 303 et suivantes.

¹⁸⁸ En l'occurrence : vérifier que la personne n'a pas de dossier de sécurité (*amniyyât*).

¹⁸⁹ A partir du 21 juin 2002, l'armée israélienne imposa un long couvre-feu sur Naplouse qui dura plusieurs mois. Pendant les deux premiers mois, il n'était levé que quelques heures par semaine.

suite j'appelais le *mu'allim* et tout de suite je prenais le chargement (...) je le laissais à la maison 4-5 jours ! C'était vraiment embêtant (*ghalabeh*). »

Ahmad mobilisait également son frère, qui travaillait avec lui (il avait aussi un camion) pendant les périodes dures, ou pour se sortir de situations difficiles.

« Un jour j'ai cassé le camion en montant la montagne, j'ai dû faire venir mon frère (...) j'ai réparé la voiture, puis je suis retourné avec lui (...) quand les routes étaient fermées, je faisais venir mon frère, il portait 6 tonnes et moi 6 tonnes, on passait par la montagne, la voiture ne peut pas porter beaucoup (...) une fois on a fait ça presque toute l'année... »

Amîn le payait alors pour son frère. Ce fut pour Ahmad l'occasion de souligner qu'Amîn était plus généreux que « Masrî et Shaka'a », ce qui d'après lui tenait surtout à leur personnalité : « Abû Zâfer, c'est dur avec lui » [geste qui signifie : il est radin]. Ahmad savait donc s'imposer, gagner la confiance et faire valoir ce qu'il estimait devoir lui revenir en termes de paiements. C'était par une multitude d'arrangements qu'Ahmad (comme tant d'autres à Naplouse) réussissait à s'en sortir pour continuer à travailler.

B. « Se débrouiller » : s'arranger

« Se débrouiller » signifie aussi parfois « s'arranger » avec les officiers israéliens, pour pouvoir passer les checkpoints (notamment celui de Hamra) même en situation de bouclage.

« Parfois je fais passer mon numéro à ma façon (...) Pour nous ceux du pont¹⁹⁰ on a un traitement spécial, parce que l'officier responsable de nous au pont est responsable du checkpoint aussi, donc quand on a un problème on lui dit, il parle avec les soldats et leur dit « celui-là va au pont ». On a des facilités un peu plus que les autres. »

« A ma façon » : « connaître » des officiers israéliens fait partie des tactiques permettant de contourner ou d'assouplir les situations les plus bloquées. Il faut néanmoins souligner l'ambivalence de ce type de relations. Ahmad se flattait certes de connaître des officiers israéliens, et d'utiliser ces connaissances pour faciliter ses déplacements (ce qui lui donnait un avantage sur les autres chauffeurs). Ainsi, lors de la crise du pont, il me parla longuement de ses relations avec le responsable du pont, et aussi avec un officier israélien qu'il disait « bien connaître ». Dix minutes après, il baissa la voix pour m'expliquer qu'à Naplouse, il ne pouvait pas téléphoner aux Israéliens qu'il connaissait depuis son téléphone portable, car « on » risquait de le prendre pour un « collabo » (*'amîl*). « C'est comme ça

¹⁹⁰ C'est-à-dire les chauffeurs qui vont au pont.

depuis l'Intifada », me dit-il. Cela ne l'empêchait pas pourtant de se vanter de ses relations ; mais cette connaissance personnelle d'Israéliens devait servir à jouer contre eux, contre leur système, et non à jouer leur jeu. C'était une connaissance qui donnait les moyens de traiter avec eux ; cependant non sur un pied d'égalité. Tout ce qu'Ahmad pouvait espérer de cette connaissance, c'était d'obtenir une faveur, d'avoir, comme il le disait, un « traitement spécial ».

La protection

Cette capacité à se débrouiller, à anticiper, à s'arranger, faisait boule de neige, car elle lui permettait d'obtenir la protection des *mu'allim*-s. Un épisode que me raconta Ahmad atteste qu'il voulait montrer qu'il bénéficiait de celle d'Amîn ; elle était importante pour lui, car elle lui permettait d'assurer sa place auprès des autres savonniers, en usant de l'influence d'Amîn auprès de la famille Masrî. Dans ce cas précis, cette influence reposait en partie sur des liens familiaux : le Hajj Tâher al-Masrî était connu pour avoir épousé cinq femmes. L'une d'elles, la mère de Mohammad al-Masrî (le *beïk*), se trouvait être de la famille Tûqân. Amîn et le *beïk* étaient donc cousins. Ahmad me raconta que Nâdî, le comptable de la société Masrî (« Celui-là, je ne sais pas ce qu'il me veut, il me dit que je demande trop d'argent ») avait embauché à sa place quelqu'un qui demandait moins cher (environ trente dinars¹⁹¹ de moins) ; mais quand cette personne avait apporté le chargement, « il manquait sept sacs », et « le *beïk* s'est fâché ». C'est alors Amîn qui était intervenu auprès du *beïk*.

« Abû Salâh [Amîn Tûqân] m'a dit : « Qu'est-ce qui ne va pas, tu ne vas plus chez les Masrî ? » Je lui ai dit : « Il a fait venir un autre chauffeur ». Abû Salâh a parlé avec le *beïk* à Amman et lui a dit : « Ahmad a travaillé chez vous pendant les périodes difficiles, des périodes où il était interdit de sortir [un grain de riz] de Naplouse, maintenant pour vingt livres [dinars] tu veux faire venir quelqu'un d'autre ? Je les paye moi les vingt livres... » Le *beïk* n'était pas au courant. Donc il a appelé Nâdî et s'est mis en colère, il lui a dit de [me faire revenir] et de [me] donner plus. »

Ahmad me montrait ainsi qu'il bénéficiait de la protection d'Amîn, ce qui le mettait en position de force face à Nâdî. Cette protection, il l'avait acquise en travaillant dans les périodes les plus difficiles, ce qui le faisait sortir du lot par rapport aux autres chauffeurs.

¹⁹¹ A l'époque (2002) un dinar jordanien était l'équivalent d'un euro et demi. En Cisjordanie, comme l'Autorité palestinienne ne peut frapper monnaie, sont utilisés concurremment : le shekel israélien (5 shekels équivalant aujourd'hui à un euro), le dinar jordanien (environ un euro aujourd'hui), et le dollar américain. La place de l'euro est néanmoins croissante.

Ahmad était donc relativement confiant quant à la stabilité de son emploi, ce qui lui permettait d'exiger un peu plus d'argent. Si, par hasard, un *mu'allim* se piquait de faire des économies et d'employer un autre chauffeur, il ne paraissait pas douter du fait que cette situation ne durerait pas ; il ne faisait que manifester un énervement personnel. Ainsi, lorsque je revins en 2006, je retrouvai Ahmad à la savonnerie Tûqân.

Ahmad Dweikât arrive, il se sert du café *sâda*, m'en sert aussi (...) Il me dit que le travail, ça va, sauf avec Abû Zâfer. En effet celui-ci a envoyé un chargement de savon à Amman avec un autre camion, sans le dire à Ahmad. Il aurait même prévenu tout le monde de « ne pas le dire à Ahmad ». Ahmad, de fait, est vexé. « Jusqu'à maintenant je n'y suis pas retourné », me dit-il. Mais il ne craint pas pour son travail. « Il reviendra me voir », m'assure-t-il¹⁹².

Ahmad aimait ainsi à se présenter comme quelqu'un qui maîtrisait, anticipait, et surtout « connaissait ». A une échelle différente, c'était aussi en partie cette connaissance qui déterminait pour lui le « pouvoir » des *mu'allim-s*. Pour m'expliquer l'influence de l'ancien maire de la ville Ghassân al-Shaka'a, Ahmad me dit plus tard : « Il connaît du monde (*bya'rif nâs*) » ; cette connaissance désignait, entre autres, des relations avec les Israéliens.

C. Connaître et maîtriser : Abû Ziyâyâd

Cette reconstruction, dans le discours, d'une maîtrise des méthodes israéliennes est une manière de réduire ce qu'elles peuvent avoir de discriminatoire et de vexatoire, et de mettre en évidence une règle claire à laquelle on puisse se raccrocher. Un bref détour par un personnage qui travaille, lui aussi, dans le transport des biens, me permettra d'affiner un peu l'analyse de ce mode de connaissance du système israélien, qui vise à tenter de maîtriser – ou du moins de gérer – l'arbitraire.

C'est un peu par hasard que je fus mise en contact avec Abû Ziyâyâd. Un jour de juillet 2006, j'accompagnai, Hakîm qui passait à son bureau pour lui payer ses services de transitaire de biens. Abû Ziyâyâd aidait l'ONG de Hakîm, Project Hope, à exporter du savon en Autriche¹⁹³. Abû Ziyâyâd est un *broker* (courtier) : dans la mesure où l'exportation des biens palestiniens vers l'Europe et les Etats-Unis doit nécessairement passer par le territoire israélien (par l'aéroport Ben Gourion ou par le port de Haïfa), son travail consiste à mettre en

¹⁹² Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2006.

¹⁹³ Project Hope, tout comme une autre ONG à Naplouse (Darna), avait décidé de se lancer dans l'exportation de savon afin de financer ses travaux (essentiellement éducatifs auprès des enfants des régions défavorisées de Naplouse). J'y reviens plus loin.

relation des producteurs palestiniens avec des agents israéliens, de manière à faciliter l'exportation. Je trouvai chez Abû Ziyîd un discours de rationalisation de la contrainte qui me rappela, *mutatis mutandis*, celui d'Ahmad Dweikât.

Il me faut brièvement remettre l'entretien que j'eus avec lui dans son contexte : à cette époque, la guerre menée par Israël au Liban¹⁹⁴ avait éclaté depuis quelques jours. Le jour de l'entretien, l'ambiance était « chaude » dans les rues de Naplouse ; je me trouvais à la savonnerie Tûqân, vers les 9 heures et demie du matin, quand des cris de joie éclatèrent au Dawwâr. Je m'enquis de ce qui se passait. La nouvelle arriva quasiment tout de suite : le Hezbollah avait lancé des missiles contre Haïfa, on comptait neuf morts israéliens. On entendait des manifestations de joie dehors : cris, coups de feu. Amîn, qui entre-temps avait allumé la radio, et appelé sa sœur pour qu'elle ouvre la télévision, commenta : « Les espions israéliens maintenant vont informer les responsables que nous faisons la fête, comme ça, à la prochaine invasion on va s'en prendre plein la figure... » Puis : « Même s'il n'y avait pas eu de morts, les Israéliens ont peur des missiles du Hezbollah, ils se cachent. Pas comme nous les Arabes, dès qu'une bombe explose, on sort pour voir ce qui se passe... ». Amîn se désolidarisait ainsi en partie des « Arabes », et me livrait une image binaire, celle d'un peuple « organisé » et prudent face au danger, qui connaît la retenue (les Israéliens) face à la *fawda* (désordre) des « Arabes »... Le lendemain, Amîn téléphona d'ailleurs à son agent Miki à Haïfa, pour prendre de ses nouvelles. Il le trouva chez lui et non à son bureau. Il raconta à toute l'assemblée que le missile était tombé à cinquante mètres de chez lui ! « Ils sont pas habitués, les pauvres, ça ne leur est jamais arrivé », conclut-il. Loin de se réjouir de la peur des Israéliens (ce qui était pourtant le cas d'une bonne partie de la population), Amîn montrait plutôt une forme de proximité, qui s'exprimait par le fait qu'il comprenait parfaitement ce que vivait son agent israélien.

Ce jour-là, je ne sortis pas tout de suite de la savonnerie, à cause des coups de feu, puis, un peu avant dix heures, je me rendis au bureau d'Abû Ziyîd. Voici ce que je consignai après notre entretien.

Le bureau d'Abû Ziyîd est dans un immeuble près de Rafîdîa. Dans un décor *design*, climatisé à fond, il a une pièce à part, avec la télévision allumée en hébreu (mais le volume est muet : il suit les derniers développements de la situation à Haïfa, tout en travaillant). Abû Ziyîd m'accueille dehors, me demande d'attendre quelques instants, me sert une tasse de

¹⁹⁴ Il s'agit de la guerre qu'Israël mena en juillet-août 2006 contre le Liban, en « riposte » au kidnapping, par le Hezbollah libanais, de soldats israéliens. Visant en théorie les brigades du Hezbollah, elle s'attaqua en réalité à l'ensemble de la population et des infrastructures libanaises.

café *sâda* ; il me dit qu'il a des hôtes. J'entends, à l'intérieur, des éclats de voix. Manifestement Abû Ziyyâd a un problème avec un client mécontent (un problème de container à Haïfa, peut-être que cela a un rapport avec la situation politique). L'un des deux hommes part très en colère. Abû Ziyyâd me reçoit enfin, il est petit, moustachu, la quarantaine, affable. Il s'excuse d'avance de devoir répondre au téléphone pendant l'entretien, me demande simplement de ne pas enregistrer les conversations téléphoniques. Plusieurs téléphones (deux portables et un fixe) sonnent à tour de rôle, il répond tour à tour en hébreu, en arabe. Il parle par exemple « d'envoyer des marchandises à Yoram [prénom hébreu] ». Ce que je retiens de notre entretien est l'idée essentielle qu'il tente de faire passer : ce qui semble compliqué (faire transiter des marchandises par Israël pour importer ou exporter), en réalité ne l'est pas. En Israël il y a des règles qui s'appliquent à tous, seulement pour les Palestiniens il y a une fouille intensive (« *taftîsh mukathaf* »).

On trouve dans le bureau d'Abû Ziyyâd de nombreux éléments classiquement révélateurs de l'imbrication des deux espaces israélien et palestinien, sous contrôle israélien, en particulier le dédoublement des téléphones portables¹⁹⁵. Abû Ziyyâd, qui maîtrise l'hébreu, préférerait regarder les nouvelles sur les chaînes israéliennes : la connaissance de la situation à Haïfa était pour lui cruciale. A l'évidence, il ne partageait pas l'euphorie de la rue : l'état d'urgence créé par les missiles Katioucha à Haïfa était la cause d'un ralentissement du travail, car les agents israéliens étaient dans des abris au lieu d'être à pied d'œuvre.

Abû Ziyyâd définissait son travail comme celui d'un « conseiller » (*mustashâr*) : il faisait profiter les autres de son expérience (*khibra*), remplissant ainsi ce qu'il voyait comme un vide : « il n'y a pas de *brokers* palestiniens », me dit-il. La multitude des barrages, contrôles et permis à obtenir pour faire transiter des biens, puis les exporter depuis le territoire israélien, peut en effet paraître une nébuleuse incompréhensible et donc insurmontable. « Les gens qui viennent me voir, ils pensent qu'exporter des produits c'est difficile. » Son travail était de limiter l'incertitude, « pour que celui qui vient me voir soit rassuré et ait des solutions à tous les problèmes ». Son expérience pratique et sa connaissance du terrain lui permettaient de rationaliser des situations qui paraissent rocambolesques ou impossibles. Rationaliser, c'est réduire : sa stratégie était de décomposer les problèmes : « La loi est claire, [je leur dis] prépare-moi 1-2-3-4, et je te fais tout marcher de la manière la plus simple possible. »

L'idée est donc de transformer la difficulté en une série d'étapes simples. Un camion palestinien ne peut pas entrer en Israël ? Qu'à cela ne tienne ; on envoie alors un camion à

¹⁹⁵ Les Palestiniens utilisaient, pour la téléphonie portable, les lignes de la compagnie israélienne Cellcom (dont les numéros commencent par 052). En 1999 eut lieu la première communication sur les lignes de compagnie palestinienne de téléphones portables, qui porte le nom de Jawwal (dont les numéros commencent par 059). Jusqu'en 2007, il était impossible de joindre une ligne Cellcom avec un téléphone Jawwal et vice-versa, ce qui fait que de nombreux Palestiniens avaient deux téléphones (un Cellcom et un Jawwal).

plaques jaunes. Il s'agit de comprimer la contrainte, de sérier des mesures « d'exceptions en nombre limité », par rapport à une règle « claire » qui serait la même pour tous. En bref, s'adapter. Abû Ziyîyâd qualifiait les contrôles de sécurité de l'euphémisme de *fahs* ou *taftîsh* (fouille) *mukathaf* (intensive). Ces termes édulcorent pourtant, à l'évidence, leur caractère humiliant en les réduisant à des questions techniques.

On pourrait avancer ici, comme élément d'explication à ce discours, une intériorisation du stigmat du Palestinien comme terroriste potentiel ; ou, du moins, la désignation d'une partie de la population comme telle, qui jetterait le discrédit sur tout le monde. Cela viserait à justifier la psychose sécuritaire israélienne, qui voit chaque Palestinien comme un poseur de bombe en puissance. Toutefois, plus probablement et plus simplement, s'exprimait ici la nécessité (pour Ahmad comme pour Abû Ziyîyâd, chacun à son échelle) de se sentir maîtriser, d'une manière ou d'une autre, la situation. Il s'agissait de comprendre (sans forcément justifier, du reste) la manière dont les Israéliens « fonctionnaient ». « Si tu suis la loi, tu éloignes le problème. »

Ces affirmations (réduisant les complications des procédures de transport et d'exportation à des « détails techniques » (*tafâsîl fanniyya*)) construisaient dans le même temps une vision d'Israël comme Etat « ordonné » et organisé. « En Israël il n'y a qu'une seule loi, pas deux lois », me dit Abû Ziyîyâd. La mention de ces « deux lois » renvoie en miroir à l'état du système juridique dans les Territoires palestiniens occupés, qui procède d'une multiplicité de systèmes en concurrence. Il est souvent, de toute manière, rendu inefficace par l'inexistence d'un appareil d'Etat, et la perte de légitimité croissante de l'Autorité palestinienne. Plus largement, elle renvoie au désordre (*fawda*) supposé des « Arabes », qui s'opposerait à l'ordre légal régnant en Israël, plus généralement en Occident. C'est seulement dans cette configuration que l'on peut comprendre ce commentaire ; car en ce qui concerne la juridiction israélienne sur les Territoires palestiniens occupés, c'est une politique du « deux poids, deux mesures » qui prévaut, la loi israélienne s'appliquant aux ressortissants israéliens (les colons), tandis que c'est la loi militaire qui vaut pour les porteurs d'une carte d'identité palestinienne¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Il serait trop long ici de développer cette idée. Je reviens *infra* (Troisième partie, « la comparaison avec Israël, p. 410) sur cette vision de la société israélienne et notamment des rapports de travail livrée par les ouvriers, par opposition à leurs propres conditions de travail ; un certain nombre d'entre eux ont en effet travaillé en Israël avant de travailler dans les savonneries. Pour une mise au point sur les systèmes juridiques et les lois appliqués dans les Territoires palestiniens, je renvoie une nouvelle fois à Kelly, T., 2006, *op. cit.*

Ce qui rapproche, à mon sens, le discours d'Abû Ziyîd de celui d'Ahmad Dweikât, est une condition qui les sous-tend, à savoir l'occultation de l'arbitraire des fouilles (et de celui des bouclages) ainsi que de leur caractère discriminatoire, pour insister sur une bonne connaissance du « système » israélien. J'effectue ce rapprochement, comme je l'ai dit, *mutatis mutandis*, car leur situation était très différente. Ahmad, en particulier, était beaucoup plus démuni devant l'imprévu qu'Abû Ziyîd. L'épisode de la fermeture du pont aux marchandises, en avril-mai 2005, a révélé, malgré une rhétorique de la maîtrise, la fragilité et la précarité de sa position.

3°) La crise du pont (1)

Au mois d'avril 2005, au moment de la Pâque juive, le pont Damia des marchandises ferma « pour réparations ». Au début, cette fermeture ne devait durer que quelques jours ; mais, finalement, la situation s'éternisa, Israéliens et Jordaniens s'en renvoyant la responsabilité. Quarante jours s'écoulèrent avant qu'une coordination soit organisée avec le pont Allenby, pour acheminer les chargements d'huile, de savon, de pierres de construction, etc. qui attendaient d'être exportés. Quarante jours pendant lesquels Ahmad se retrouva au chômage technique, et où la production de savon accusa un sérieux ralentissement. Pendant toute la durée de la « crise » du pont, je rencontrais Ahmad régulièrement à la savonnerie Tûqân. Alors que je l'avais connu haut en couleur, voire gouailleur, il semblait brutalement désorienté, entre agitation et désœuvrement.

9 heures 45. En bas, je rencontre Ahmad Dweikât. Le pont est toujours fermé (...). Peut-être sera-t-il fermé jusqu'à la fin du mois. « C'est une catastrophe », me confie-t-il. Il doit y avoir trente ou quarante camions qui attendent de partir pour Amman. Il ne s'agit pas seulement du savon, mais aussi de l'huile, des pierres de construction, etc. Les commerçants appellent d'Amman pour savoir ce qui se passe. Ahmad me dit qu'ils [les commerçants de Naplouse] vont aller à la chambre de commerce, parler avec la coordination¹⁹⁷ pour savoir pourquoi le pont est toujours fermé. Il est déprimé, et joue avec son chapelet, assis au bureau d'Amîn. Il me dit que le *beîk* l'a appelé ce matin¹⁹⁸.

8 heures du matin. C'est Pâques. (...) Arrive Ahmad Dweikât, toujours déprimé car le pont est toujours fermé. Ça risque de durer encore deux ou trois mois, ce qui est un gros problème. Il n'a pas d'autre revenu que ce travail. Quant à vendre son camion, il n'y pense pas, personne ne l'achèterait. C'est un ancien modèle de 1965, « il a mon âge », dit-il.

¹⁹⁷ La « coordination civile » (*al-irtibât al-madanî*) désigne le bureau régional de coordination (*District Coordination Office*, couramment abrégé en DCO), instance issue des accords d'Oslo afin d'assurer le lien entre les autorités de sécurité israéliennes et la nouvelle Autorité palestinienne. Les DCO-s sont au nombre de huit. C'est notamment par le biais du DCO que se font les demandes et les délivrances de permis.

¹⁹⁸ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, 25 avril 2005.

Le savon est bloqué, ainsi que les autres marchandises qui doivent partir en Jordanie. Ahmad se plaint des *mu'allim*-s qui ne font pas ce qu'il faut. Ils devraient téléphoner aux Israéliens, faire pression sur eux (...) ¹⁹⁹.

Pour Ahmad, la fermeture du pont représentait une véritable catastrophe, son travail comme camionneur étant sa seule source de revenus. Cela expliquait que son désœuvrement et sa désorientation se soient traduits, au début, par une fébrilité et une agitation extrêmes, le temps qu'il s'habitue à la situation. Il lui fallait « faire quelque chose » ; il s'agissait du reste sans doute moins d'avoir une action réellement efficace que de s'occuper, et se « sentir » agir. Cette agitation (téléphoner, aller d'une savonnerie à l'autre) apparaissait aux ouvriers de la savonnerie Tûqân comme dénuée de sens ; fréquemment confrontés au chômage technique, ils s'agaçaient de voir Ahmad toujours pendu à son téléphone portable. Shâher, le plus jeune ouvrier de la savonnerie Tûqân, me dit une fois qu'Ahmad passait son temps à « pleurnicher » sur son sort. Durant les premières semaines de la crise, Ahmad tenta donc vainement, à son échelle, de « faire quelque chose » : s'adresser au syndicat des chauffeurs et au lobby des commerçants, chercher à alerter les médias.

La fermeture du pont eut une conséquence directe sur la production de savon : les exportations étant bloquées, le travail s'arrêta.

Vers 10 heures, je me dirige vers la savonnerie Tûqân. Je croise Amîn en chemin qui va à la banque. J'entre et je trouve Sultân, Ahmad Dweikât, Mûsâ, Abû Samîr. Le travail est fini. Abû Samîr met son *keffieh* sur la tête pour partir, Mûsâ se change. Ahmad passe des coups de téléphone pour savoir où ils en sont avec le pont. Il me dit que les chauffeurs ont contacté Al-Jezîra [la chaîne la plus regardée dans tout le monde arabe] pour aller voir ce qui se passe sur place. Walid al-'Omarî, dit-il, le reporter dévolu à la Palestine, va aller prendre des photos et mettre l'opinion publique au courant. Ahmad et Mûsâ commentent la situation, mi-sérieux mi-riants : « On a vu le travail diminuer, diminuer... maintenant c'est fini. ». La prochaine *tabkha* est la dernière, ensuite plus rien. « Il vaut mieux en rire qu'en pleurer », conclut Ahmad. En réalité, il n'est pas de bonne humeur. Il peste contre les *mu'allim*-s qui ne font rien. (...)

Tout le monde s'en moque, constate Ahmad, devant le fait que la radio ne parle pas du pont fermé, le journal n'en parle pas non plus. Il me propose d'aller « voir Abû Zâfer » à la savonnerie Shaka'a (là il me dira en me désignant le journal Al-Quds : « Est-ce que c'est américain ? Est-ce que c'est français ? Non, c'est palestinien alors pourquoi ils ne parlent pas du pont ? »). En chemin, Ahmad profite manifestement de ma présence pour se confier à mon oreille bienveillante ²⁰⁰.

A mesure que la crise s'éternisait, l'agitation d'Ahmad et ses invectives exprimaient, en premier lieu, combien il se trouvait démuné. Ahmad en appelait tout d'abord, bien sûr, aux médias : la presse (le quotidien palestinien Al-Quds), la chaîne de télévision al-Jezîra, la

¹⁹⁹ *Idem*, 1^{er} mai 2005.

²⁰⁰ Extrait du journal de terrain, 9 mai 2005.

radio. Il les accusait de les oublier, renvoyant à un sentiment de relégation fréquent chez les habitants de Naplouse. Il téléphonait aussi aux intermédiaires auxquels il était quotidiennement confronté dans son travail : le responsable du pont, les officiers israéliens aux checkpoints. Qu'il s'agisse des médias ou des *mu'allim-s*, le constat était le même : « Tout le monde s'en moque ». Ceux qui « pouvaient faire quelque chose » ne s'intéressaient pas à son sort. Le sentiment d'impuissance et d'isolement d'Ahmad s'expliquait par la maigreur des solutions qui s'offraient à lui pour faire tourner sa maison : il avait acheté, trois mois auparavant, un taxi que conduisait un chauffeur sur la ligne Dawwâr-Balata. Cet argent, me dit-il, allait à sa femme pour la maison. Avec la fermeture du pont, l'achat était arrivé pile au bon moment. Cependant, un taxi n'était pas, selon Ahmad, un investissement bien fameux : « Tu hoches la tête, et tu as cinq voitures qui s'arrêtent autour de toi. »

Le travail de chauffeur de taxi représente un élément du grêle éventail de ressources dont disposait Ahmad, comme les autres habitants de Naplouse, en cas de besoin ; nombre d'entre eux exercent un second travail, en guise de courroie de sécurité, et le taxi est l'un des « travaux supplémentaires » (*shughul idâfi*) les plus populaires. Un certain nombre d'ouvriers des savonneries l'exercent également²⁰¹. Mais il n'était que moyennement rentable, à cause du prix modique de la course et de la multiplicité des taxis. Ajoutons qu'à la différence des taxis de Ramallah, par exemple, les taxis de Naplouse ne peuvent guère sortir du périmètre de la ville ; il leur faut pour cela un permis spécial, ce qui réduit considérablement leur marge de profit²⁰².

Le taxi se révéla tout de même utile. En 2007, Sultân (le secrétaire d'Amîn), à qui je demandais des nouvelles d'Ahmad, m'avait dit qu'il travaillait maintenant régulièrement comme taxi sur la ligne de Balata, les jours où il ne transportait pas de marchandise. « Il dit que c'est mieux que de rester ici pour rien (*'al-fâdî*) ». Ahmad commenta plus tard à mon intention : « Je ne transportais plus que 2-3 fois par mois ; et puis Masrî a fermé. Il ne restait plus qu'ici [Tûqân] et celui-là [Shaka'a]. »

²⁰¹ On aura l'occasion d'y revenir.

²⁰² A l'heure où j'écris ces lignes, l'administration israélienne a depuis juillet 2009 relâché une partie de sa pression sur Naplouse : le checkpoint de Huwwara a été allégé, de sorte que les Palestiniens peuvent le franchir en voiture. Il faut cependant considérer ces améliorations avec prudence : si ces mesures ont incontestablement permis d'augmenter le trafic et de rétablir une certaine activité économique à Naplouse, les checkpoints sont toujours présents et les soldats prêts à le fermer à la première anicroche. Ces procédés d'amélioration partielle entrent d'ailleurs, selon un certain nombre de mes interlocuteurs, dans une stratégie classique du Likoud (parti de l'extrême droite israélienne actuellement au pouvoir) visant à desserrer l'étau économique afin d'étouffer les revendications territoriales des Palestiniens.

Au-delà des difficultés propres à l'industrie du savon et à sa survie, la trajectoire et le témoignage d'Ahmad Dweikât montrent donc les difficultés croissantes que les acteurs économiques palestiniens rencontrent pour commercer depuis la signature des accords d'Oslo ; ils sont emblématiques des pratiques de « débrouille » quasi institutionnalisée qu'ils sont contraints d'adopter depuis lors. En outre, son portrait illustre des difficultés qui constituent le quotidien des Palestiniens se déplaçant entre les différentes enclaves de leur territoire. Il s'inscrit dans un contexte où les mobilités des personnes sont régies par une logique de coercition croissante, qui s'appuie sur l'arbitraire et l'assignation de chaque Palestinien à un territoire défini par son origine géographique, consignée sur sa carte d'identité. Finalement, à une échelle individuelle, c'est l'hétéronomie grandissante de toute une population que révèlent la fragilité de la position professionnelle d'Ahmad et la maigreur de ses ressources.

Chapitre 2. *Hifâz, himâya* (préservation, protection) : enjeux symboliques, enjeux économiques

En accusant les *mu'allim*-s de ne « rien faire » lors de la crise du pont, Ahmad Dweikât faisait allusion au rôle de relais que jouent, traditionnellement, les notables²⁰³. Mais il critiquait aussi la passivité d'Amîn Tûqân, qui, selon lui, ne s'intéressait pas au problème. Disant cela, il lui reprochait de négliger son industrie. Le *staff* de la savonnerie Tûqân critiquait abondamment, lui aussi, le manque de dynamisme d'Amîn dans la gestion de son entreprise. Dans les difficiles conditions économiques actuelles, Abû Amjad disait : « *We are trying to survive* ». Il insistait beaucoup sur ses déplacements, « la semaine dernière » en Jordanie, quelques temps plus tôt à Ramallah et Hébron, pour rencontrer des distributeurs et des commerçants. C'était le marché d'Hébron, en particulier, qui était sujet de discussion car, comme l'avait dit Diana, « pour Amîn, Hébron c'est Shaka'a », c'est-à-dire le domaine réservé de son concurrent.

1. *Préserver...*

Dans le présent chapitre, j'aborde les enjeux économiques et symboliques de la préservation (*hifâz*), ou de la protection (*himâya*), de l'industrie du savon. C'est, une fois de plus, le point de vue du *staff* de la savonnerie Tûqân qui constitue mon point de départ. Les entretiens que je menai en 2005 avec Abû Amjad et Diana ont mis en évidence, en effet, une situation de « porte-à-faux » entre Amîn Tûqân et son *staff*, dans la direction des affaires de la savonnerie ; ils incriminaient, en particulier, une « ancienneté » des modes de gestion.

Avant de tenter d'analyser « ce qui se cachait » derrière ce constat négatif fustigeant un « archaïsme de la tradition », présentons tout d'abord les termes des reproches formulés par Abû Amjad et Diana envers Amîn.

1°) Les modes de gestion : un fonctionnement « à l'ancienne » ?

Abû Amjad, afin d'œuvrer à la survie de l'entreprise, cherchait à ouvrir de nouveaux marchés pour le savon Muftâhayn. Cela revenait à remettre en question un partage tacite entre

²⁰³ J'y reviens *infra*, Deuxième partie, p. 306 et suivantes.

les trois grandes familles productrices de savon, en Jordanie comme sur les marchés locaux (Cisjordanie et Gaza ; mais le marché de Gaza est devenu inaccessible depuis la deuxième Intifada).

« Par exemple, depuis longtemps Tûqân vendait au Nord de la Cisjordanie et au Nord de la Jordanie. Shaka'a et Masrî vendaient au Sud de la Cisjordanie et au Sud de la Jordanie²⁰⁴. »

A. La division traditionnelle des marchés

De nos jours, la division des marchés entre les différents « grands » producteurs de savon ne repose sur aucun accord (*ittifâqiyya*) officiel particulier, mais relève d'un accord tacite²⁰⁵. L'exportation en Egypte et en Syrie s'étant tarie depuis la *nakba*, les savonneries en activité se sont « partagé » les marchés locaux et jordaniens. La répartition actuelle des marchés entre les trois principales savonneries est un héritage de cette situation. Tous les responsables des savonneries, ainsi que les comptables, s'accordaient sur le fait que cette division provient d'ajustements construits au cours du temps ; c'est pourquoi il est difficile de la dater avec précision. « Non, non, il n'y a pas d'accord (*mâ fî ittifâqiyya*)... C'est juste comme ça (*heîk*), depuis longtemps²⁰⁶ », m'avait dit Abû Ahmad, qui était comptable de la savonnerie Shaka'a depuis 1957.

Le savon Muftâhayn (« deux clés ») des Tûqân est vendu dans le Nord de la Cisjordanie et de la Jordanie (Jénine, Tulkarem, Qalqilya ; en Jordanie, Amman, Irbid) ; le savon Jamal (« chameau ») des Shaka'a est vendu dans le Sud de la Cisjordanie (Ramallah, Hébron, Bethléem), et, en Jordanie, principalement à Amman. Il monopolisait le marché de Gaza, qui a fermé en 2000. Quant au savon Na'âma (« autruche ») des Masrî, la totalité de sa production était destinée à l'exportation en Jordanie, « depuis l'époque de mon oncle paternel ('*ammî*) Zâfer²⁰⁷ » me dit 'Imâd al-Masrî, c'est-à-dire depuis plus de vingt ans. La production était écoulée essentiellement dans le Sud du pays²⁰⁸. A Naplouse, c'est le savon Muftâhayn qui est le plus apprécié, et que l'on trouve le plus souvent au détail dans les magasins. Dans le

²⁰⁴ Entretien avec Abû Amjad, 2005.

²⁰⁵ Bassâm Shaka'a, dernier fils du Hajj Ahmad al-Shaka'a qui soit encore en vie, évoquait bien un accord passé, « il y a longtemps », entre les différents grands producteurs de savon (à l'époque les 'Abd al-Hâdî, les Nâbulîs, les 'Alûl). Mais cela ne dura apparemment pas, ainsi qu'il le précisa ensuite : « Il y a longtemps, mon père a fait un accord avec les Masrî et les Tûqân, pour faire quelque chose en commun (*mushtarak*). Il y avait aussi les 'Alûl... Je veux dire une grosse usine de savon. (...) Pour travailler à une échelle internationale. Mais ensuite ils ne se sont pas entendus. C'était... je ne sais plus précisément, dans les années 1940 peut-être. » (Entretien avec Bassâm Shaka'a, mai 2007).

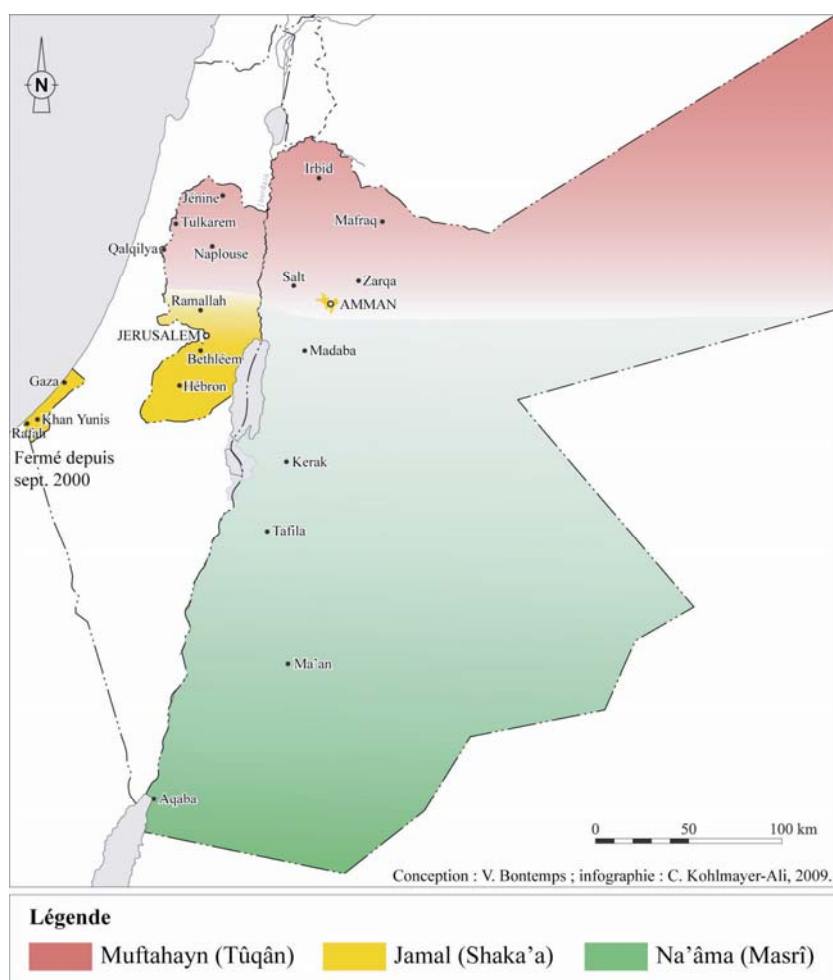
²⁰⁶ Entretien avec Abû Ahmad, comptable de la savonnerie Shaka'a, 2005.

²⁰⁷ Voir Zâfer al-Masrî, annexe 7 « Quelques personnalités nâbulîs », p. 587.

²⁰⁸ Entretien avec Mohammad Masrî (le *beîk*) à Amman, octobre 2007.

contexte d'étroitesse des marchés qui suivit la *nakba*, cette division permettait d'éviter la concurrence entre les marques, assurant à chacune une stabilité qui repose sur l'ancienneté de l'habitude. « A Naplouse, le client veut Muftâhayn²⁰⁹ ». Chaque marque possédait, ainsi, un domaine réservé (carte 12). Le comptable de la savonnerie Shaka'a me confia :

« A Naplouse, Hébron, Jérusalem, Ramallah, Bethléem, ils prennent tous de chez nous. (...) Le marché de Gaza, nous avons le contrôle (...) Jénine c'est Tûqân, Tulkarem prend Tûqân (...) Si tu vas à Amman, il veut du Shaka'a, si tu vas à Irbid, il veut du Tûqân, si tu vas à Kérak ou à Ma'an, il veut du Masrî... chaque ville a organisé son approvisionnement²¹⁰. »



Carte 12. La division traditionnelle des marchés

²⁰⁹ Entretien avec Hajj Usâma Zalmût, commerçant en gros, juin 2007.

²¹⁰ Entretien avec Abû Ahmad, juin 2005.

Abû Amjad, cependant, en insistant sur le caractère non officiel de la division des marchés, entendait souligner combien cet arrangement (que Diana appelait « *gentlemen's agreement* ») était, selon lui, inadapté. Il lui reconnaissait certains avantages : il assurait au savon Muftâhayn un consommateur fidélisé sur lequel on pouvait compter. Il le critiquait pourtant, car il reposait selon lui sur une politesse mal placée et, surtout, dépassée. Les tentatives du *staff* de la société Tûqân pour ouvrir de nouveaux marchés allaient dans le sens d'un assouplissement de cette logique. Abû Amjad ne prétendait d'ailleurs pas briser lui-même le *gentlemen's agreement*, mais suivre un mouvement déjà existant. Diana affirmait elle aussi qu'Amîn était bien le seul à respecter encore ces engagements tacites : « Ils [les autres producteurs] entrent dans notre domaine et nous, nous sommes très polis et nous ne pénétrons pas chez eux²¹¹ », disait-elle.

‘Imâd al-Masrî me raconta, en effet, que des tentatives avaient été effectuées dans les années 1990 par la société Hajj Tâher al-Masrî (qui vendait, rappelons-le, exclusivement en Jordanie) pour étendre la vente au marché local : prises de contact avec des commerçants en gros, réalisation de publicités (dans la presse écrite, et « une demi-minute de publicité à la télévision locale²¹² »), ainsi que d'une enquête de marché, qu'il me remit à cette occasion. L'enquête, conduite en 1999 par une société de conseil du nom de Masâr, était intitulée « Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et dans la bande de Gaza » (*Taqyîm sûq sâbûn zayt zaytûn fî-l-diffa al-gharbiyya wa qita' Ghazza*). Elle avait pour objectif d'« aider la société Hajj Tâher al-Masrî à développer une stratégie de marketing (*taswîq*) du savon de Naplouse (marque Na'âma) sur les marchés de Cisjordanie et de la bande de Gaza²¹³ ». L'enquête souligne que les clients, habitués à une marque particulière, demandent dans les boutiques de vente au détail le savon « par son nom » : du Muftâhayn, du Jamal... Le savon Na'âma (Masrî) semblait très peu connu sur le marché local. Selon le rapport d'enquête, en Cisjordanie, seules 44 % des personnes interrogées avaient entendu parler de la marque Na'âma ; à Gaza, personne n'en avait entendu parler²¹⁴.

Cette enquête de marché, pourtant, n'eut pas de suite. En 2005, les responsables de la savonnerie Masrî paraissaient résignés, faute d'avoir réussi à changer une logique des marques qui repose sur les habitudes bien ancrées des consommateurs :

²¹¹ Entretien avec Diana, mai 2005.

²¹² Entretien avec ‘Imâd al-Masrî, 2005.

²¹³ « Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et à Gaza », société Masâr, 1999, rapport final, p. 1.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 9

« *Khalas* [ça suffit], Muftâhayn, Shaka'a et Tûqân, ils ont fermé tout le marché (*sakkarû kul as-sûq*). Si un nom étranger vient, par exemple Na'âma, *khalas*, ils [les gens] n'en ont jamais entendu parler ! (...) Ils ne sont pas habitués²¹⁵. »

Etant donné la situation fluctuante propre aux Territoires occupés, le *staff* de la savonnerie Tûqân estimait, de plus, que la marque Muftâhayn souffrait d'un déséquilibre dans la répartition des marchés. Depuis le début de la deuxième Intifada, les villes du Nord de la Cisjordanie se trouvent dans une situation d'isolement croissant, ce qui les rend beaucoup plus difficiles d'accès que celles du Sud. Cette situation permet de mieux comprendre l'obstination d'Abû Amjad à vouloir pénétrer les marchés des villes du Sud (Hébron, Ramallah), traditionnellement « réservés » à la savonnerie Shaka'a.

B. Un problème de générations traduit en un problème de « mentalité »

Dans leurs tentatives pour promouvoir la marque Muftâhayn, Abû Amjad et Diana se plaignaient de se heurter à une inertie, voire à un blocage de la part du directeur : « On rencontre de grandes difficultés avec Amîn²¹⁶. »

Savonnerie Tûqân, 9 heures du matin : Amîn est là mais il disparaît assez vite. Il est mécontent : les cartons, entourés de nylon, sont stockés dans le hall de la savonnerie. Le distributeur d'Amman n'en veut pas, finalement. Diana se plaint d'Amîn (...) Il n'a aucune politique productive avec les consommateurs (en l'occurrence les distributeurs). Il ne faut pas attendre la demande, mais au contraire rester tout le temps en contact avec les distributeurs. C'est ce que fait Abû Amjad, il téléphone régulièrement, demande : « Alors, vous avez besoin de savons ? ». Ahmad Dweikât est complètement désabusé ; les savons vont rester là jusqu'à la fin du mois. (...) Quand on les laisse trop longtemps, ils sèchent et pèsent moins lourd (un carton va faire 9 kg au lieu de 10 kg). Ahmad dit qu'« avant », Amîn téléphonait tous les jours à Amman, mais maintenant il ne le fait plus. « Il a vieilli, il veut profiter de la vie, il ne fait plus d'efforts », conclut Ahmad²¹⁷.

Diana exprimait ces difficultés de plusieurs manières : « Amîn n'aime pas suivre » et « Amîn n'aime pas voir de nouvelles têtes ». Dans les deux cas, elle mettait en cause son désintérêt envers le fonctionnement de la savonnerie, Amîn refusant de se fatiguer et préférant se reposer sur des acquis. Je m'étonnai un jour auprès d'Amîn, par exemple, de ne pas trouver de savon Muftâhayn au Mall de Naplouse. Précisons que le Mall est un centre commercial de taille moyenne (trois étages organisés en galeries), où on trouve un

²¹⁵ Entretien avec 'Imâd al-Masrî, 2005.

²¹⁶ Entretien avec Diana, mai 2005.

²¹⁷ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, juillet 2005.

supermarché, et quelques boutiques de vêtements et d'accessoires. Depuis 2004, un nouveau centre commercial de bien plus grande envergure était en construction sur le Dawwâr. Cette construction avait été ralentie par les dégâts causés par les incursions israéliennes. En 2006, lors d'une opération militaire, l'armée israélienne avait pris le nouveau centre commercial comme point de contrôle ; la construction du nouveau Mall a cependant été achevée en 2008.

Il [Amîn] me dit qu'il ne vend pas au Mall, car ils lui demandaient des choses « trop compliquées », comme de tout mettre dans un emballage plastique supplémentaire et que tous les morceaux aient le même poids, etc. « Je n'en veux pas de leur argent », me dit-il²¹⁸.

C'était aussi une forme de frilosité face à l'innovation ou la publicité que le *staff* pointait du doigt. C'est ce qu'il appelait un fonctionnement « à l'ancienne » ('*ala-l-nizâm al-qadîm*). Diana prit comme exemple la forme et la taille du savon : « On a pensé à changer la forme et la taille du savon, mais 'ils n'ont pas voulu' », indiquant une opposition entre « on » et « ils », le « ils » désignant la direction de l'usine (Amîn et le conseil d'administration). « 'Ils' veulent garder la forme traditionnelle qui a rendu célèbre Hâfez et 'Abd al-Fattâh²¹⁹. »

« Moi, *one of my friends* (...)a envoyé cette femme [à Amîn], elle travaillait à Lufthansa. Elle était à Tel Aviv, très amie avec Amîn... elle achetait du savon de Naplouse. Donc un jour elle nous a envoyé un e-mail, elle nous dit que... *I'm very interested... she's very very interested* de... vendre le morceau [de savon] pour 4 euros. (...) donc elle nous dit « *if you're interested* je suis prête à vous trouver quelqu'un *to distribute*, pour vendre, tout ça... » moi je suis venue [dire à Amîn] « *OK, let me e-mail her* », et Amîn « *No, please*, non, comment on va faire, comment est-ce qu'elle veut etc. (...) Ils se font des complexes, quoi... eh bien, *so what* ? Au contraire, si on y regarde bien, on peut faire un nom, insister sur le fait que c'est des *natural things*, et les gens vont voir à quel point c'est bien²²⁰. »

Diana critiquait un désintérêt personnel d'Amîn, qui opposait une inertie, voire une résistance aux projets d'ouverture de nouveaux marchés, qu'il s'agisse du marché local (ou régional), ou des possibilités de vendre à l'international. Si Diana et Abû Amjad voulaient y travailler, cela devait se faire « dans le dos » d'Amîn (littéralement « derrière » Amîn).

« Par exemple, un jour on a pensé « derrière Amîn » (*wara' Amîn*) à aller voir des gens à Jénine. (...) on rencontre de grandes difficultés avec Amîn (...) Notre problème, c'est qu'Amîn, il n'aime pas voir de nouvelles têtes. Il ne veut pas de *new faces*²²¹. »

²¹⁸ *Idem*, août 2005.

²¹⁹ Entretien avec Diana, avril 2005.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ *Idem*.

Autre exemple de ses réticences, voire résistances : son refus de jouer le jeu de toute forme de publicité qui pourrait être faite à la marque Muftâhayn. Essayer de vendre du savon à l'étranger, parler à une journaliste, tout cela était vu comme un « souci » (*ghalabeh*) supplémentaire.

10 heures du matin. La salle du bas est vide, il n'y a pas de *tabkha*. Amîn est assis à son bureau et fait des comptes avec Ayman, assis en face de lui. (...) Il envoie Diana parler au téléphone avec une journaliste de Gaza qui a téléphoné un peu plus tôt. Diana m'explique qu'elle fait un site Internet sur le savon de Naplouse et qu'elle va mettre le nom de la société sur son site. Elle s'occupe aussi d'une association pour aider à la production du savon et c'est pourquoi elle s'intéresse à la savonnerie Tûqân.

Devant Amîn, Diana parle au téléphone et ensuite elle lui explique que la journaliste va appeler demain à 9 heures pour parler avec des ouvriers. Amîn, entendant cela, se fâche. « Non, elle ne parlera avec personne, je ne veux pas de ça chez moi. » Diana lève les yeux au ciel : « Pourquoi, Amîn ? » Elle ne discute pas trop. Amîn est irrité, mais se calme assez vite. On boit un thé avec du gâteau au chocolat²²².

Le lendemain, lorsque la journaliste rappela à 9 heures pour parler avec les ouvriers, Amîn se montra fort irrité. « Ils ne vont pas savoir parler », s'agaça-t-il, ajoutant haut et fort : « Depuis le début, cette affaire ne me plaît pas. » Un épisode similaire se produisit quelques jours plus tard. Un journaliste de France Culture était en effet de passage à Naplouse, et m'avait contactée par l'intermédiaire du Centre culturel français afin que je lui trouve des personnes à interviewer. Je songeai à Amîn, me disant que cela ferait un peu de publicité à la savonnerie Tûqân. Ce dernier refusa gentiment, mais très fermement. « Je n'ai pas besoin de mal de tête », me dit-il.

Cette frilosité à l'égard de la nouveauté et de l'innovation s'expliquait, selon Diana, par plusieurs facteurs : le désintérêt personnel d'Amîn, qui était de toute façon très riche, mais aussi un problème de génération. « Le problème, c'est qu'on travaille avec des vieux », disait-elle. Elle en voulait pour preuve, par exemple, le fait que c'est seulement en 1999 que les comptes de la société avaient été informatisés.

« Jusqu'à maintenant Amîn emploie un comptable qui prend²²³ un salaire de 500 dollars par mois pour lui écrire tout ça sur un cahier. (...) Il écrit la même chose. Tu imagines qu'il prend [les papiers] de chez nous [et recopie tout à la main] (...) tu imagines les difficultés de travailler avec une génération qui n'est pas habituée à l'ordinateur, qui a très

²²² Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2006

²²³ L'arabe dit « prendre » (de l'argent, un salaire) là où le français dit « toucher ». L'expression est passée dans le français levantin ; c'est pourquoi, lorsque je retranscris le discours d'un interlocuteur, j'ai pris le parti de conserver l'expression.

peur de tout ce qui s'appelle ordinateur. C'est déjà bien qu'on ait entré nos comptes sur ordinateur²²⁴ ! »

Pour Abû Amjad, c'était réellement l'ancienneté, voire l'archaïsme du système d'organisation qui culminait dans cette image d'Amîn employant deux comptables au lieu d'un, l'un effectuant les comptes à la main (qu'Amîn contrôlait sur son cahier), l'autre (Abû Amjad) les faisant sur ordinateur... et les comptes du cahier étant, si l'on en croit Abû Amjad, une simple retranscription de ce que donnait l'ordinateur.

« Amîn aime *manually*... (...) mais finalement, je prends le cahier d'Amîn, qui est comme celui-ci (...) [et je recopie] quand il veut un compte-rendu²²⁵. »

Cette phobie de l'ordinateur (qu'Amîn revendiquait puisqu'il me disait à propos de l'autre comptable Abû Ayman : « On se comprend lui et moi ») était censée emblématiser les résistances d'Amîn à la modernisation. Celles-ci se manifestaient aussi par son refus d'ouvrir de nouveaux marchés, son désintérêt envers le suivi de la distribution, et plus généralement, envers les profits de l'entreprise.

Pour Diana, il s'agissait de deux « mentalités » (*'aqliyya-s*) qui s'opposaient, représentées par deux générations : l'ancienne et la nouvelle, une conception « traditionnelle » et une conception managériale, « commerciale », comme elle disait. Si la société Tûqân est certes une société familiale de taille restreinte, les réalités du marché avaient changé et nécessitaient, de l'avis du *staff*, une adaptation des modes de gestion. Diana évoquait, par exemple, l'emplacement stratégique de la savonnerie sur le Dawwâr. C'était un endroit qui « coûtait très cher », selon son expression, et central ; tout le monde passait devant. « Ils » (la direction) pourraient démolir la savonnerie, fabriquer un savon de taille différente, qui corresponde mieux aux désirs du consommateur « moderne », dans la zone industrielle par exemple. En 2005, cela ne faisait pas partie des projets du conseil d'administration.

« Pour l'instant, OK, on veut garder l'héritage traditionnel²²⁶ (*bidnâ nhâfez 'ala-l-turâth at-taqlîdî*), quelque chose que nous ont laissé nos grands-parents (...) mais dans quelques années, la nouvelle génération, à Amman, les actionnaires, tu crois qu'ils vont

²²⁴ Entretien avec Diana, 2005.

²²⁵ Entretien avec Abû Amjad, 2005.

²²⁶ Si c'est le terme « traditionnel » (*taqlîdî*) qui est utilisé par Diana, elle fait néanmoins plutôt référence, ici, à un héritage familial.

vouloir garder quelque chose qui leur rapporte *peanuts* seulement *to keep things historical* ? *Definitely not*²²⁷».

Les scénarios possibles pour reconverter l'espace de l'usine en une activité plus rentable ne manquaient pas : Diana suggérait qu'en mécanisant l'usine, on pouvait garder seulement trois ouvriers, et construire un centre commercial à la place de la savonnerie sur le Dawwâr, par exemple. Elle soulignait ainsi une opposition entre anciennes et jeunes générations, imminence des anciens (« ils sont tous vieux »), et urgence de changer de « mentalité » de direction, si on ne voulait pas voir la savonnerie (et la tradition afférente) disparaître définitivement. Pour Abû Amjad comme pour Diana, les perspectives d'avenir de la savonnerie n'étaient pas roses. Le gigantesque Mall en construction faisait déjà planer une ombre menaçante sur la vieille savonnerie, qui apparaissait soudain bien frêle (photo 7)...



Photo 7. La savonnerie Tûqân dominée par le Mall en construction. En bas à gauche, l'enseigne des *falâfel-s Sharaf*.

²²⁷ Entretien avec Diana, 2005.

C. Un « porte-à-faux » dans la gestion de l'entreprise ?

Cette situation de « porte-à-faux », cristallisée par Diana en une opposition entre deux « mentalités » (‘*aqliyya*-s) (une « traditionnelle » et une « commerciale » ; une « ancienne » et une « nouvelle »), mettait en évidence la confrontation entre deux formes de légitimité qui renvoient à deux univers de signification différents. En parlant de « formes de légitimité », je me réfère ici à la sociologie des régimes d’action proposée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot²²⁸ : ces deux sociologues ont en effet distingué, à partir de quelques grandes œuvres de philosophie politique (et sans prétendre à l’exhaustivité), six « mondes » ou « registres de justification » afin de conceptualiser les principes ordinaires de justice auxquels font référence les acteurs, pour justifier leurs paroles et leurs actions dans les situations de désaccord. Ils ont ensuite développé et présenté ces « mondes » à partir de guides de « bonne conduite » ou de « bonne gestion » dans l’entreprise²²⁹ - ce qui rend ces registres d’autant plus adaptés à l’analyse des modes de gestion de la savonnerie Tûqân.

La grille proposée par Boltanski et Thévenot invite en effet à voir dans la critique formulée par le *staff* (qui désignait la gestion d’Amîn comme archaïque, caractérisée par la vieillesse et le frein à la « modernisation ») l’expression d’une concurrence entre deux registres de justification. Celui sur lequel s’appuyait la gestion d’Amîn Tûqân relèverait d’un monde « domestique » où, selon Boltanski et Thévenot, « la recherche de ce qui est juste met l’accent sur les relations personnelles entre les gens²³⁰ ». Le lien entre les êtres y est conçu sur un modèle patriarcal : celui de la dépendance au père et de l’appartenance à une même maison²³¹. L’autre registre (celui défendu par Abû Amjad et Diana) associerait des valeurs liées à un ordre « industriel » (où l’état de « grandeur » correspond à la performance et à la technicité) et « marchand » (associé aux principes de la concurrence et du juste prix)²³².

²²⁸ Celle-ci est développée en particulier dans Boltanski, L., Thévenot, L., 1987, *Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, et reprises dans Boltanski L., Thévenot L., 1991, *De la justification*, Paris, Gallimard. Je tiens à remercier Aude Signoles pour avoir (avec une patiente insistance !) attiré mon attention sur cette référence. Je m’inspire ici, et dans les lignes qui suivent, très largement de la présentation qu’elle fait de ces auteurs dans sa thèse, où elle utilise, pour analyser les discours tenus sur la « décentralisation » dans la Palestine post-Oslo, la grille qu’ils proposent.

²²⁹ Voir Boltanski L., Thévenot L., 1991, *op. cit.*, chapitre VI « Présentation des mondes », p. 200-262.

²³⁰ *Ibid.*, p. 206.

²³¹ *Ibid.*, p. 116.

²³² Les autres registres de « justice-justification » définis par Boltanski et Thévenot sont le registre civique, le registre de l’inspiration et le registre de renom. Afin de ne pas alourdir l’exposé, je ne procède pas une présentation exhaustive de ces registres, et me permets de renvoyer à la présentation qu’en fait Aude Signoles, 2004, *op. cit.*, p. 124 et suivantes.

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'assimiler totalement les modes de gestion en concurrence à la savonnerie Tûqân avec l'un ou l'autre des « registres de légitimité » définis par Boltanski et Thévenot. On s'exposerait du reste à une sérieuse critique : celle d'importer dans la société palestinienne des modèles de justification forgés à partir de textes philosophiques historiquement et géographiquement situés. Aude Signoles propose pourtant, sans en nier la pertinence, de nuancer cette limite inhérente au propos. D'une part, elle souligne que les registres de justification identifiés par les deux sociologues se retrouvent dans des sociétés autres qu'occidentales ; d'autre part, rappelle-t-elle, « les colonisations et les indépendances étatiques ont engendré un processus d'exportation et d'importation de modèles qui tend, sinon à affaiblir les référents “allogènes”, du moins à produire des “logiques métisses” »²³³. Les registres proposés par Boltanski et Thévenot peuvent donc être utilisés, à titre heuristique, comme modèles ou idéaux-types (« “boîte à outils” analytique », dit Aude Signoles) dans d'autres aires que les sociétés européennes et nord-américaines.

Au sein de la savonnerie Tûqân, c'était bien, on l'a vu, le paternalisme qui prévalait comme mode de relations entre Amîn et ses ouvriers. Précisons toutefois que ce paternalisme n'a pas, en Palestine, la même généalogie qu'en Europe. Notamment, il ne dérive pas de l'investissement du monde de l'industrie par un discours de type religieux. Par conséquent, il n'était pas une question de conviction personnelle de la part d'Amîn. Il s'agissait, bien plutôt, d'un mélange de conscience du rôle social de la famille, et de personnalisation des relations de travail ; on aura l'occasion d'y revenir. A une plus large échelle, par ailleurs, les relations entre commerçants étaient régies par des principes reposant sur l'honneur et la confiance accordée au statut de la famille ou « maison ». En effet, ainsi que le rappellent Jean-Paul Pascual et Abdelmajid Arrif, le mot arabe *bayt*, qui signifie « maison », désigne également par métonymie (comme du reste dans d'autres langues) « son contenu, une entité sociale, la famille réduite et étendue : être de telle ou telle *bayt*, signifie appartenir à telle famille²³⁴ ». Ils ajoutent que le mot est très usité en ce sens dans les parlers quotidiens du Proche-Orient, tout comme celui de *dâr*, lui aussi abondamment utilisé, notamment pour parler des « grandes » familles. A Naplouse tout comme en Tunisie, au Maroc et en Algérie, « associé au nom de

²³³ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 126.

²³⁴ Arrif, A., Pascual, J.-P., 2009 (à paraître), article « *bayt* » in Coudroy de Lille, L., Depaule, J.-C., Marin, B., Topalov, C. (dir.), *Le Trésor des mots de la ville*, Paris, Robert Laffont. Je remercie Jean-Charles Depaule de m'avoir donné accès aux épreuves, ainsi que Jean-Paul Pascual pour les précieux compléments d'information qu'il m'a fournis.

famille, *dâr* (...) était et est encore un repère emblématique d'un statut social élevé dans le paysage urbain²³⁵ ».

Diana reconnaissait que certains aspects de la gestion d'Amîn, qui s'appuyait sur des relations personnelles et de confiance, étaient adaptés à la petite taille de l'entreprise, ainsi qu'à la préservation des liens de sociabilité familiale et transfrontalière, tels qu'ils étaient traditionnellement pratiqués avec les distributeurs outre-Jourdain. Elle essayait du reste d'inciter Amîn à suivre davantage les ventes auprès des distributeurs : elle lui rappelait notamment de téléphoner à Amman de temps en temps, pour dire bonjour, garder le contact, *to socialize*, comme elle disait. Cependant, en dénonçant le caractère inadapté du *gentlemen's agreement*²³⁶, Diana et Abû Amjad critiquaient également ces liens de confiance, dans lesquels ils voyaient une « entente entravant la concurrence²³⁷ ». Car la division traditionnelle des marchés reposait bien sur la confiance et le respect d'une parole donnée, entre « grands hommes » (*kbâr*) (définis du reste par la grandeur de leur famille), en l'absence d'un accord écrit.

Lors de notre entretien en 2005, 'Imâd al-Masrî compara devant moi le *gentlemen's agreement* avec la situation de « cartel » existant entre les familles nâbulsiées qui possédaient des stations d'essence²³⁸ :

« On s'est assis ensemble... On a dit : « Nous sommes des grands (*ihnâ kbâr*) [ce qui peut se comprendre comme « nous sommes adultes » ou « nous sommes de grandes familles »]. Nous étions cinq familles. Masrî, Kana'ân, Shaka'a, Tammîmî, et qui d'autre... 'Azzûna. (...) Mais d'écrire un papier... '*aîb* [c'est honteux]²³⁹ ! (...) Nous ne sommes pas des enfants, chacun respecte sa parole (*kul wahad multazim bî kalimto*). C'est ça que je veux dire quand je te parle des familles... C'est que cette personne est propre (*enno hada ndîf*) ! Nous avons une parole (*kalimatnâ kalima*, littéralement : « Notre mot est un mot »)²⁴⁰. »

Parlant ainsi, 'Imâd al-Masrî mettait en avant des critères de grandeur qui s'appuyaient sur une hiérarchie reposant sur la distinction des générations : « Nous ne sommes pas des enfants. » Mais ces critères définissaient aussi un honneur familial qui déterminait les relations entre commerçants ; c'était bien cette forme de justification, en termes de confiance et de respect de la parole donnée oralement, que critiquait Abû Amjad. Pour parler comme Boltanski et Thévenot, elle relevait du « monde domestique » ; elle

²³⁵ *Ibid.*, article *dâr*. J'y reviens plus loin.

²³⁶ Voir *supra*, « la division traditionnelle des marchés », p. 116 et suivantes.

²³⁷ Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 323.

²³⁸ Rappelons que la société Hajj Tâher al-Masrî gérait aussi une station-service.

²³⁹ Pour la signification du mot '*aîb*, voir *infra*, « '*aîb*' : savonneries et nom de famille », p. 136.

²⁴⁰ Entretien avec 'Imâd al-Masrî, 2005.

empiétait en tout cas, selon Abû Amjad, sur une situation où elle n'était pas pertinente. Il l'estimait, à l'évidence, inadaptée à la relation marchande.

Il en allait de même du constat des blocages d'Amîn envers l'utilisation de l'ordinateur, à l'amélioration de la forme du savon ou à la publicité, allié à une stigmatisation de sa « vieillesse ». Pour Diana et Abû Amjad, « vieillesse » ne rimait plus avec « sagesse » et « autorité », comme dans le monde « domestique » qui associe l'autorité à l'image du père ; elle sonnait, bien plutôt, comme une critique des « traditions, (...) préjugés, (...) routines [qui] ne sont que des freins qui empêchent le développement de relations marchandes...²⁴¹ ». Abû Amjad critiquait enfin, en filigrane, la « générosité » d'Amîn envers les ouvriers, par laquelle ce dernier manifestait son appartenance à un ordre de valeurs très paternaliste et qu'Abû Amjad cherchait à remplacer, petit à petit, par un ordre plus « marchand ».

Ce décalage occasionnait des frictions entre Amîn et Abû Amjad. Le jour de mon entretien avec ce dernier, après son départ du bureau, Diana me confia que les relations entre eux étaient un peu tendues, car Abû Amjad prenait des initiatives qui ne plaisaient pas toujours à Amîn (comme par exemple de signer un contrat avec un distributeur à Amman). Le récit d'une brève altercation à laquelle j'assistai à la savonnerie Tûqân est révélateur de ces petites frictions, causées par les libertés que prenait le comptable pour mener à bien ses tentatives de marketing et d'expansion du marché.

C'est le « jour des prisonniers (*yawm al-asîr*) » [jour de commémoration et de soutien aux prisonniers palestiniens détenus dans les geôles israéliennes]. C'est donc l'animation au Dawwâr. La porte de la savonnerie est investie d'affiches de détenus. Abû Amjad discute avec Amîn d'un distributeur qui « fait de la concurrence déloyale ». (...)

Abû Amjad repasse, demande à Abû Khalîl [Fatâyer : employé à la savonnerie] de lui laisser des cartons « bien emballés » pour les emporter à Ramallah²⁴². Cet épisode crée un petit incident entre Amîn et Abû Khalîl : ce dernier a disposé deux cartons, comme lui avait demandé Abû Amjad, de côté ; Amîn veut savoir ce qu'ils font là. Quand Abû Khalîl lui explique que c'est la demande d'Abû Amjad, Amîn se met en colère et lui crie (...) que dorénavant, si quelqu'un a quelque chose à demander, qu'on lui dise avant. Abû Khalîl acquiesce, plus tard Abû Amjad présente ses excuses à Abû Khalîl et Amîn²⁴³.

Abû Amjad disposait d'une marge de manœuvre. Mais en ce qui concernait l'ordre qui régnait dans la savonnerie, Amîn était intraitable ; surtout devant l'un de ses ouvriers. Abû Amjad cédait donc avec facilité, sans chercher à justifier sa position. Ce genre de frictions ne

²⁴¹ Boltanski L., Thévenot L., 1991, *op. cit.*, p. 321.

²⁴² Il m'avait expliqué, quelques jours plus tôt, qu'il comptait faire de la prospective pour ouvrir un nouveau marché à Ramallah.

²⁴³ Extrait du journal de terrain, avril 2005.

l'empêchaient pourtant pas de continuer à prendre des initiatives « derrière » (*wara'*) Amîn. L'empressement de ce dernier à se montrer maître à bord tenait aussi au fait, ainsi que je le compris mieux plus tard, que le conseil d'administration était avec lui dans un certain embarras. Diana m'avait confié, sous le sceau du secret, qu'Amîn « vieillissait », qu'il se trompait dans les comptes, prêtait de l'argent à quelqu'un et ensuite oubliait, ou donnait parfois par inadvertance un billet en trop à ses ouvriers. Si la présence d'Amîn semblait indispensable à « l'ambiance » régnant dans la savonnerie, qui participait indubitablement de sa popularité à Naplouse, Farûq Tûqân, dans l'entretien que nous eûmes en 2007, cherchait manifestement à minimiser le rôle d'Amîn dans les affaires de la société.

Amîn était alors en convalescence en Israël depuis près d'un an ; l'entretien eut lieu peu de temps avant sa mort. J'avais demandé à Farûq :

- *Quand Amîn est tombé malade... comment ça s'est passé pour vous parce qu'il était responsable de pas mal de choses... ?*

« Oui, mais nous depuis le début, je t'ai dit depuis les années 20, on a posé les « fondations²⁴⁴ », les bases... (...) oui, Amîn bien sûr sa présence est essentielle... *he's a blessing...* (...) mais aussi Amîn n'est plus tout jeune. Même s'il n'était pas malade... (...) il ne peut pas rester *like that*... (...) Amîn aimait s'impliquer dans les détails... ce n'est pas à lui de faire ça ! Moi je lui disais : « Amîn... *you are not young... ! you are 67, you are 66, you are 68... you have staff to do all this things ! You shouldn't bother to do little things* ». Mais Amîn... *he loves it ! He loved his work*... Je lui disais : « *You shouldn't do that*, parce que maintenant tout est *computerized*... (...) *you see, you shouldn't do that ! You shouldn't do that at all...* »

Mais *he loved the work, he loved everything*, donc... (...) il donne beaucoup... au point qu'on aimerait bien qu'il se repose... « Repose-toi (...) ! » Ça c'était avant qu'il ne tombe malade... « Voyage ! Ne reste pas comme ça 5 ans à ne pas sortir de Naplouse »... Mais... (...) *he's so devoted* (...)

- *Comme vie sociale, c'est comme ça qu'il le prenait...*

Exactement, c'est ça. (...) *He loved his work*, mais parce que nous... *we love him*... on aimerait qu'il soit... *more relaxed. (...) to take it easier.* »

Il ne s'agit pas de remettre en question l'affection de Farûq pour Amîn, et sa volonté de le soulager. Ce qui nous intéresse ici, c'est le processus de changement à l'œuvre dans la gestion de l'entreprise, jusqu'alors menée par Amîn de manière très paternaliste et reposant sur les relations personnelles (notamment avec les fournisseurs et les distributeurs). La gestion tendait, de totalement « personnelle », à devenir plus « managériale ». C'était du moins ce modèle, à mi-chemin entre les formes « marchande » et « industrielle » décrites par Boltanski et Thévenot, qui inspirait manifestement Abû Amjad : il cherchait à sortir de « l'économie des formes domestiques » qui prévaut à l'heure actuelle dans la savonnerie.

²⁴⁴ En français.

Après l'éloignement d'Amîn, à la suite de sa première attaque, c'est le modèle qu'Abû Amjad chercha à imposer, notamment en abandonnant le schème paternaliste ; j'y reviens en détail dans la quatrième partie de ce travail. Signalons simplement pour le moment que si Amîn conservait la direction de la savonnerie, Abû Amjad et Diana prenaient davantage de responsabilités. Amîn laissait parfois Diana parler avec les intermédiaires à Amman, car « il [l'] aime beaucoup » et « elle est là depuis très longtemps [neuf ans] ». Avec Abû Amjad, elle exerçait une forme de surveillance masquée d'Amîn, tout en utilisant ses réseaux de sociabilité (à plus large échelle, ceux de la famille Tûqân de part et d'autre du Jourdain) et ce qu'il était « habitué à faire ». Abû Amjad demandait souvent à Amîn d'appeler certaines personnes pour lui.

Aux blocages de la situation économique à Naplouse s'ajoutaient donc des pesanteurs dues au manque d'implication d'Amîn dans son entreprise. Il était certes attaché à la savonnerie familiale, mais il ne cherchait pas à faire du profit. Plutôt qu'une continuation active, la survivance de l'industrie ressemblait à un prolongement (*imtidâd*) destiné à s'éteindre. Cette « négligence » du directeur envers sa savonnerie ne concernait du reste pas seulement Amîn. J'avais pu constater que 'Imâd al-Masrî se montrait lui aussi très peu impliqué dans le fonctionnement de l'industrie : il me renvoya par exemple à son comptable Nâdî pour l'essentiel de mes questions. Il ne se rendait jamais à la savonnerie, parce que, disait-il, les « histoires des ouvriers [lui] donnaient mal à la tête », mais aussi parce qu'il ne se sentait à l'évidence pas très concerné.

La critique de manque d'implication ne prend cependant pas tout à fait le même sens à la savonnerie Masrî et à la savonnerie Tûqân. A la société Hajj Tâher al-Masrî, c'était Nâdî qui allait à la savonnerie, ou encore le Cheikh²⁴⁵ Abû Salîm qui allait au bureau et distribuait les salaires, assurant ainsi un rôle d'intermédiaire. En outre, tandis que le *staff* de la savonnerie Tûqân se montrait combatif face à la crise, le comptable de la savonnerie Masrî apparaissait plutôt résigné. La savonnerie Masrî, au cœur de la vieille ville et loin des bureaux de la société, était largement laissée à ses ouvriers, sans que ne s'y exerce une surveillance de l'administration. Le Cheikh Abû Salîm s'y livrait au commerce de sacs de sucre.

A la différence de 'Imâd al-Masrî, Amîn avait son bureau à l'intérieur de la savonnerie, jouxtant même l'espace de travail, alors que le bureau de la savonnerie Masrî est

²⁴⁵ Le mot *cheikh* désigne un homme respecté en raison de ses connaissances religieuses. Il est parfois utilisé comme terme d'adresse pour manifester son respect à une personne âgée. C'est ainsi que les ouvriers de la savonnerie Masrî appelaient Abû Salîm, qui écoutait le Coran à la radio tout au long de la journée.

physiquement séparé de l'usine qui se trouve dans la vieille ville. C'est qu'Amîn entretenait un rapport plus intime avec la savonnerie, qui se traduisait par ses séances quotidiennes. C'était toujours lui qui se chargeait de payer les ouvriers après chaque *bast* (l'opération d'étalage du savon liquide sur le *mafrash*), entretenant ainsi une forme de rapport personnel avec eux.

Il y a un *bast* dans la première pièce. (...) Vers 11 heures, Amîn distribue la paie aux ouvriers, en dinars. Amîn leur fait signer un reçu et appelle chacun d'entre eux par son nom. Celui-ci vient et prend les billets en remerciant²⁴⁶.

Cette proximité avait cependant elle aussi ses limites : même s'il montrait une certaine simplicité dans ses rapports avec ses ouvriers, Amîn ne cachait pas qu'il n'avait pas grand-chose à voir avec le travail manuel. S'il entretenait un rapport affectif avec sa savonnerie qui était une partie de son espace de vie, et tenait à superviser certaines opérations, pas plus que les directeurs des savonneries Masrî et Shaka'a il n'était un « homme de métier » (*rajul mihna*²⁴⁷). Ainsi, c'est certes une forme de négligence qui est reprochée aux directeurs ; mais cette négligence n'est que l'expression d'une politique de préservation à l'identique du *turâth*, comme d'un souvenir, sans chercher à le rendre vivant, se contentant de se reposer sur un fonctionnement routinier. Ce faisant, ils le laissaient mourir doucement.

Le manque d'implication des responsables actuels des savonneries, qu'ils se contentent de maintenir, sans y investir ni s'y investir personnellement, était également souligné par certains ouvriers, qui y voyaient une cause du ralentissement du travail. Cette attitude, pour eux, expliquait aussi le déclin de l'industrie, et s'opposait à la politique pratiquée par leurs aînés.

2°) Savonneries et stratégies commerciales

La nonchalance d'Amîn, ou le désintérêt de 'Imâd, leur manque de « suivi », leur résignation au fonctionnement actuel du marché, étaient donc critiqués à la fois par le *staff* et par les ouvriers – à la notable exception de certains d'entre eux, « protégés » des familles²⁴⁸. Ainsi, lors d'un entretien avec Abû Salîm à la savonnerie Masrî, Abû Sobhî (ouvrier de cuisson) intervint dans la conversation, pour parler du *mu'allim* qui était là avant 'Imâd, le *beîk*. Il m'expliqua pourquoi il était *fâshel* (« raté »). Abû Salîm lui coupa la parole en lui

²⁴⁶ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, avril 2005.

²⁴⁷ Voir *infra*, « Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî : un "expert" du savon ? », p. 142 et suivantes.

²⁴⁸ Voir *infra*, « Une industrie de protection ? » p. 145 et suivantes.

disant que ce n'était pas à lui de parler, et qu'il l'avait interrompu dans son entretien. Il le renvoya ainsi vertement à sa *halla*²⁴⁹.

Un jour d'août 2005, j'arrivai à la savonnerie Masrî et trouvai les ouvriers assis en bas ; le travail était arrêté. Je leur demandai quand ils allaient travailler, ils me répondirent : « le 15 septembre », ce qui signifiait encore un mois de chômage technique. Abû Sobhî me lança à brûle-pourpoint : « C'est notre *mu'allim* qui ne fait rien, il attend que ça se passe dans son bureau, il ne fait pas de relations avec les gens. » Puis, il prit en exemple Hâfez Tûqân, le frère aîné et prédécesseur d'Amîn à la direction de la savonnerie. « Hâfez Tûqân, lui, allait voir tout le monde ». Il n'y eut guère qu'Abû Salîm, une fois de plus, pour protester et défendre leur patron. On pouvait entendre le même genre de réflexions à la savonnerie Shaka'a : le responsable de la cuisson racontait qu'à l'époque du père de l'actuel responsable Abû Zâfer, il y avait toujours du mouvement, des « grands » (*kbâr*) qui venaient à la savonnerie.

De fait, c'étaient les anciens, « grands noms » de l'industrie du savon et fondateurs des sociétés, qui étaient décrits comme des négociants avertis, impliqués personnellement dans la distribution de leur marque, attentifs à la faire connaître et à créer de nouveaux marchés. Abû Mûsâ al-Sakhl, le père de Mûsâ, était en 2005 âgé de près de quatre-vingts ans, et avait travaillé dès ses quatorze ans à la savonnerie Tûqân. Il se souvenait bien de 'Abd al-Fattâh Tûqân, le co-fondateur, avec Hâfez, de la marque Muftâhayn, et le décrivait comme un commerçant avisé :

« 'Abd al-Fattâh... lui, il mettait sa '*abbayya* [habit traditionnel en forme de long manteau²⁵⁰] et allait à Haïfa... au *bilâd* (au pays²⁵¹). Il allait à la boutique et il disait : « Je veux du savon mon ami (*ya 'ammî*²⁵²). Donne-moi du savon ». Et puis il lui disait : « Non, ce n'est pas celui-là que je veux », il en sortait un de sa poche et disait : 'J'en veux de cette marque-là. De cette marque-là, Muftâhayn. Je veux trois tonnes de cela'. Et le client se mettait à demander du savon²⁵³. »

²⁴⁹ Rappelons que la *halla* est la cuve pour la cuisson du savon.

²⁵⁰ Dozy la définit de la manière suivante « (...) une sorte de manteau court et ouvert sur le devant ; il n'a point de manches, mais on y a pratiqué des trous pour y passer les bras... » (Dozy, R.P.A., 1845, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez Arabes*, Amsterdam, p. 292). De nos jours, la '*abbayya* peut être longue ou courte, d'étoffe lourde ou légère. Elle est peut être portée par les hommes comme par les femmes.

²⁵¹ La période à laquelle fait référence Abû Mûsâ se situe avant 1948. Le mot *balad* (singulier) désigne tout espace habité, d'où sa traduction possible par village, ville, centre ville, et souvent, au pluriel (*bilâd*) pays. Le terme *bilâd* est souvent utilisé dans le dialecte palestinien pour désigner le village d'origine des réfugiés de 1948, à l'intérieur de l'actuel Etat d'Israël, et, par extension, la Palestine historique.

²⁵² '*ammî* signifie « mon oncle (paternel) ». C'est également ainsi que la mariée appelle son beau-père (le père de son mari), en souvenir de la coutume matrimoniale qui voulait qu'un jeune homme épouse sa cousine paternelle. Une jeune personne peut s'adresser à quelqu'un de plus âgé en l'appelant '*ammî* (ou '*ammo*) ; ce dernier, réciproquement, appellera également le (ou la) jeune '*ammî*. Plus généralement, le terme dénote l'affection et la proximité.

²⁵³ Entretien avec Abû Mûsâ al-Sakhl, 2005.

Le Hajj Nimr al-Nâbulî, l'un des grands noms du savon, était fréquemment décrit, lui aussi, comme un fin commerçant. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, un cousin éloigné du Hajj Nimr m'en parlait souvent, car il aimait à réaffirmer ses liens familiaux avec cette grande figure de Naplouse. Le Hajj Mo'âz m'avait été présenté, dès mon séjour exploratoire en 2004, comme un « expert » (*khabîr*) du savon. Il était alors président de la chambre de commerce et d'industrie. La savonnerie Badr (« croissant de lune »), qu'il possède en partenariat avec la famille Hammâd, et qui se trouve sur l'une des rues principales de la vieille ville, près de Bab Al-Sâha, est fermée depuis les années 1990, mais le Hajj continue de s'y rendre tous les jours. J'allais régulièrement le voir, au hasard d'une flânerie dans la vieille ville, comme en ce jour de juin 2007.

Vers 11 heures 30, je retrouve le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (...) devant la savonnerie Badr. Il est assis sur le pas de la porte avec son cousin le Hajj 'Abbâs et le poète de Naplouse Lotfî Zaghlûl (...).

Le Hajj 'Abbâs al-Nâbulî possédait une savonnerie dans le quartier Qariûn (fermée actuellement). Il se livrait aussi au commerce de riz, sucre etc. (...) La lecture du tableau des savonneries [dans le fascicule de Husâm Sharîf] est l'occasion pour le vieux Hajj (qui a près de 90 ans) d'évoquer quelques vieux souvenirs concernant les savonneries (...)

Hajj 'Abbâs commence par raconter comment sa savonnerie a été construite (...) Puis il évoque le Hajj Nimr al-Nâbulî comme un fin et avisé commerçant : il raconte comment toutes les savonneries se sont mises à vendre en Egypte en même temps, et que précisément à cette époque le Hajj Nimr n'a pas voulu vendre en Egypte. De cette façon l'idée est venue que son savon était le meilleur, et (...) il a pu le vendre plus cher²⁵⁴.

Selon le Hajj 'Abbâs, le succès du savon du Hajj Nimr al-Nâbulî en Egypte était le résultat d'une stratégie, attestant de ses qualités de commerçant. Le Hajj Ahmad al-Shaka'a, fondateur de la société du même nom (marque Jamal, « le chameau »), et grand-père de l'actuel directeur de la savonnerie Shaka'a, est un autre de ces grands noms du savon. L'épisode des « ouvriers égyptiens », on va le voir, montre la concurrence que se livraient les savonniers à Naplouse dans la première moitié du XX^e siècle, avant la *nakba* ; elle concernait les marchés (avant leur répartition tacite) et le prix de la marchandise, mais aussi le fait d'avoir les meilleurs ouvriers.

²⁵⁴ Extrait du journal de terrain, devant la savonnerie Badr, juin 2007.

Les ouvriers égyptiens (I)

Au début des années 1920, le Hajj Nimr al-Nâbulsî et le Hajj Ahmad al-Shaka'a firent venir des ouvriers d'Egypte. La version communément admise de cette histoire est qu'ils espéraient ainsi casser les monopoles familiaux parmi les ouvriers des savonneries, notamment celui de la famille Tbeïla, pour ne pas être obligés d'accepter leurs revendications salariales²⁵⁵. Le Hajj Hasan al-Masrî, descendant de ces ouvriers égyptiens (le nom de Masrî signifie « égyptien »²⁵⁶) et ancien ouvrier à la découpe, me raconta l'arrivée à Naplouse de son grand-père maternel, et de son père Fahmî de la manière suivante :

« Ceux qui monopolisaient ce truc [le travail de la découpe], c'était une seule famille : la famille Tbeïla. (...) Des grands commerçants de savon, il y en avait deux, c'étaient le Hajj Nimr al-Nâbulsî et Ahmad al-Shaka'a. (...) Le Hajj Nimr est allé plus vite qu'Ahmad al-Shaka'a, il est allé en Egypte chez son agent, Bazir'a... (...) Il a fait venir mon grand-père, le père de ma mère : Ahmad al-Iskandarânî [« Ahmad d'Alexandrie »].

Ahmad al-Iskandarânî vient ici, il amène avec lui sa famille (...) mais il était vieux. Qui a été jaloux ? Ahmad al-Shaka'a ! (*il rit*) (...) il est donc allé voir son agent, un autre qu'on appelle Bajanaid... (...) Mon père venait tout juste de se marier. C'était en 1922. Il venait d'épouser une femme en Egypte. (...) Quand [Ahmad al-Shaka'a] est allé en Egypte et a dit à Bajanaid : « Je veux quelqu'un... mais je le veux *mu'allim* [maître] (...) ». [Son agent] lui a dit : « Je ne vois qu'une personne... si tu as de la chance et qu'il puisse venir... Quelqu'un qui s'appelle Fahmî (...) »²⁵⁷. »

Cet épisode qui, relaté par le Hajj Hasan prend des allures de légende, confirme la situation de vive concurrence entre les savonniers de Naplouse dans le premier quart du XX^e siècle. Rappelons que si le terme de *mu'allim* est fréquemment utilisé à l'heure actuelle pour désigner les propriétaires des savonneries, et, parfois par extension, les « puissants », il renvoie à l'origine au dernier degré dans la compétence de l'artisan²⁵⁸. L'objectif premier des savonniers était certes de faire venir de la main d'œuvre disponible comme alternative à la famille Tbeïla ; ils auraient également cherché à améliorer la qualité du travail. Affaiblissant le monopole Tbeïla sur la découpe, ils faisaient ainsi d'une pierre deux coups. Les ouvriers égyptiens introduisirent en effet des changements dans les techniques de travail du haut²⁵⁹.

²⁵⁵ Je reviens en détail sur cet épisode et ses conséquences ; elles sont développées dans la troisième partie de ce travail.

²⁵⁶ Il ne s'agit donc pas de la grande famille Masrî de Naplouse, dont le nom est, par ailleurs, attribué à une lointaine origine égyptienne.

²⁵⁷ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, fils de Fahmî al-Masrî et petit-fils d'Ahmad al-Iskandarânî, ancien ouvrier à la découpe, 2006.

²⁵⁸ Voir *supra*, p. 54.

²⁵⁹ J'y reviens *infra*, Troisième partie.

A travers ces quelques exemples, on voit que la concurrence concernant pour les marchés comme pour les ouvriers était chose habituelle chez les grands commerçants de savon dans la première moitié du XX^e siècle. Ils pratiquaient également la publicité : à la fin de son ouvrage, Husâm Sharîf reproduit quelques tracts publicitaires pour les savonneries Fathî et Faysal Nâbulsî et la savonnerie Shaka'a (document 2).



الوكلاء : مصر - القاهرة
 سالم وسعيد بازرة الجالية
 يافا: الشركة الزراعية العربية
 طه وداودي وشركاه
 (سابقاً)
 نابلس : المركز الرئيسي
 معامل صابون : جدي
 وفيصل النابلسي
 فتي وفيصل أبناء عبد اللطيف ميسن النابلسي
 صاحبنا صابون ماركة القمر وماركة الياسمين الشهيرتين المصنوع من زيت الزيتون النقي
 الحائز على شهادة المروض الصناعي العربي بالقاهرة سنة ١٩٤٠

شركة احمد حسن الشكعة المحدودة
 نابلس (فلسطين) - ص.ب. ٣ - تلفون ٢٤
 صابون ماركة الجمل الشهيرة
 في القاهرة - الشيخ سالم عمر باجنيد
 في يافا - محمود كمال التطان
 في القدس - شكري الشخشير وأخوانه
 في حيفا - محمد حمدي الماري
 في نابلس - مركز الشركة
 يباع صابونها :
AHMED HASAN AL - SHAKAA LTD.
 NABLUS (Palestine) - P. O. B. 3 - Phone 24
 Famous Olive Oil Soap - Camel Brand
 Agents :
 SHEIKH SALEM OMER BAJANAID - Cairo
 MAHMUD KAMAL KATTAN - Jaffa
 SHUKRI SHAKHSHIR & BROS. - Jerusalem
 MUHAMMED HAMDJI AL - MASRI - Haifa

Document 2. Affiches pour les savonneries Faysal et Fathî Nabulsî, et Ahmad al-Shaka'a.
 Les affiches précisent les agents et leurs coordonnées, en Egypte et à Jaffa pour la savonnerie Nabulsî, ainsi qu'à Haïfa et Jérusalem pour la savonnerie Shaka'a
 (Source : Husâm Sharîf, 1999, *Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulsî*)

Si le *staff* de la société Tûqân était prompt à dénoncer ce qu'il appelait des modes de gestion « à l'ancienne », ce qu'il préconisait²⁶⁰ en termes de marketing (notamment un meilleur « suivi » de la demande et des ventes, plus de volontarisme dans l'ouverture de marchés) semblait moins, au premier abord, appeler à une « modernisation » qu'à une

²⁶⁰ Tout comme d'ailleurs l'enquête Masâr pour la société Masrî.

réactivation de stratégies de pénétration des marchés qui étaient celles des grands noms de l'industrie du savon à Naplouse, tels qu'ils sont restés dans les mémoires. C'était, du moins, de cette manière que les ouvriers le formulaient.

Cependant, le manque de suivi des actuels directeurs, stigmatisé comme « traditionalisme », ou comme « mentalité ancienne » (*'aqliyya qadîma*) par le *staff* de la savonnerie Tûqân s'explique surtout par le fait que les temps ont changé : les savonneries ne sont plus qu'une branche mineure de l'activité économique des familles propriétaires. On l'a vu, ni Amîn ni les autres directeurs de savonneries n'étaient des « hommes de métier » comme les savonniers qui les avaient précédés. Ainsi que me l'avait dit Sa'd 'Abd al-Hâdî, ils avaient « d'autres choses à faire », et les affaires de la famille avaient pris une autre dimension. « Hommes d'affaires », ainsi que les appelait le Hajj Mo'âz al-Nâbulî²⁶¹, ils n'étaient pas investis dans le développement et la distribution de leur produit, et maintenaient une forme de gestion paternaliste et « domestique » de la savonnerie, qui reposait sur la force de l'habitude. Ils préservaient leur héritage (*turâth*), mais ils ne s'y impliquaient pas activement.

Pourquoi préserver la savonnerie ? Premièrement parce qu'elle « portait le nom de la famille » ; la savonnerie reste un critère de la grandeur familiale à Naplouse, à conserver en tant que tel. Ensuite, pour les ouvriers ; c'est ce que nous allons voir à présent.

²⁶¹ Voir *infra*, p. 143.

3°) « *‘aïb* » : savonnerie et nom de famille

« La famille Masrî, leur fortune vient du savon, cette fortune, ils l'ont exploitée, maintenant Munîb al-Masrî et Sabîh al-Masri sont devenus les gens les plus riches en Palestine, ce sont des gens qui ont une grande place dans l'économie, dans le domaine des banques, des investissements extérieurs, pour eux la savonnerie est devenue (...) un fardeau, (...) mais ils la font encore marcher parce qu'ils se souviennent que c'est elle qui a fait leur fortune ».

Husâm Sharîf, auteur du fascicule sur l'industrie du savon à Naplouse

Le mot *‘aïb* signifie en arabe « vice », « défaut », « tache » ; il vient du verbe *‘âba* qui peut signifier, entre autres, « rendre mauvais » ou « déshonorer »²⁶². Dans le langage courant, le mot *‘aïb* dénote donc le déshonneur, et est en général associé aux notions d'honneur social (*sharaf*) ou sexuel (*‘ard*), deux dimensions essentielles des valeurs familiales palestiniennes²⁶³. Versant négatif de l'honneur familial, le *‘aïb* est lié de manière intrinsèque au nom de la famille. Celui-ci possède une importance capitale, dans une société où l'identité sociale d'un individu se définit, dans une très large mesure, en référence à son appartenance à sa *dâr* ou *bayt*, c'est-à-dire sa « maison ».

On a vu plus haut que les termes de *dâr* et *bayt* remplacent fréquemment au Proche-Orient ceux de *‘â’ila* ou *usra* pour désigner la famille dans son sens de « maison » - terme désignant alors une forme d'organisation sociale distincte du clan ou du lignage²⁶⁴, et que décrit par exemple Georges Augustins pour certaines sociétés paysannes en France jusqu'à la fin du XIX^e siècle²⁶⁵. A Naplouse, le mot *dâr* est préféré à *bayt* lorsqu'il s'agit des « grandes familles » de la ville. On parle ainsi de *dâr al-Masrî*, *dâr Tûqân*, etc. L'importance de cette

²⁶² Kazimirski, A., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, p. 416-417.

²⁶³ Voir par exemple à propos de l'honneur des femmes, les analyses éclairantes de Stéphanie Latte-Abdallah, 2004, *Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001*, thèse de doctorat en histoire, Paris, EHESS.

²⁶⁴ Pour Claude Lévi-Strauss, la maison possède des caractéristiques distinctes par rapport au clan et au lignage : elle est « 1) une personne morale, 2) détentrice d'un domaine, 3) composée à la fois de biens matériels et immatériels et 4) qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, 5) tenue pour légitime à condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l'alliance, ou 6) le plus souvent les deux ensemble » (Lévi-Strauss, C., 1991, article « maison », Bonte P., et Izard M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 435).

²⁶⁵ Augustins G., 1990, « Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes », in Jeudy, H. P., (dir.), *Patrimoines en folie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 149-166.

appartenance dans l'identité d'un individu est attestée par la fréquente question « *min dâr mîn ?* » ou « *min bayt mîn?* » (de quelle famille / maison ?) qui sert à situer les personnes sur l'échiquier social. Cette manière de caractériser l'identité sociale est particulièrement prégnante à Naplouse, ville à laquelle ce qu'écrivent Claverie et Lamaison à propos de la parenté en Gévaudan pourrait s'appliquer quasiment mot pour mot : « (...) Chacun se déplace avec ce halo autour de lui, qu'est l'histoire de son rang, de sa famille, de sa lignée patrimoniale (...). Sa maison lui colle à la peau²⁶⁶...» Par souci de commodité et de clarté, j'ai choisi de traduire *dâr* et *bayt* par « famille », quand ces mots désignent la « maison » dans son sens d'organisation sociale, et qu'y est apposé le nom, comme dans *dâr al-Masrî* (« famille Masrî »).

Si je convoque ici la notion de '*aîb*, c'est à cause du lien entre l'industrie du savon, le nom de la marque (*ism al-mârka*) et le nom de famille (*ism al-'â'ila*), qui détermine l'appartenance à la maison (*dâr*) : Muftâhayn, c'est Tûqân ; Jamal, c'est Shaka'a ; Na'âma, c'est Masrî. A travers la préservation de l'industrie, c'est donc la préservation du nom de la famille qui est visée, comme me le dit Salâh al-Masrî, petit-fils d'Ahmad al-Shaka'a :

« Sabîh al-Masrî²⁶⁷... sa politique dans cette affaire [c'est] la préservation (*hifâz*)... la première chose, c'est que ça fait partie de l'héritage (*turâth*) de cette famille, et en même temps la conservation du nom de son père²⁶⁸. »

La savonnerie était gardée comme souvenir, afin de montrer la dette envers l'activité originelle qui a contribué à faire de la famille ce qu'elle est aujourd'hui. Le '*aîb* se comprend aussi par rapport à ce qu'« ils (les autres) » vont dire, au sein de la communauté citadine.

« Comme je t'ai dit, c'est aussi que ce savon porte le nom de la famille (...) que la famille Masrî (*dâr al-Masrî*) ferme sa savonnerie, c'est '*aîb* aussi, dans la ville... à Naplouse... ils vont dire : "Pourquoi la famille Masrî ferme sa savonnerie ?"²⁶⁹. »

Préserver la savonnerie était alors une manière de reconnaître sa dette envers l'activité d'origine. Nadî, le comptable de la société Hajj Tâher al-Masrî, me l'avait expliqué à l'aide d'une comparaison :

²⁶⁶ Claverie E., Lamaison P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Hachette, p. 84, cités par Boltanski et Thévenot, 1991, *op. cit.*, p. 116.

²⁶⁷ Sabîh al-Masrî, l'un des nombreux fils du Hajj Tâher, est membre du Conseil d'administration de la société Hajj Tâher al-Masrî. Il possède plus de 50 % de la société.

²⁶⁸ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

²⁶⁹ Entretien avec Nadî, mai 2005.

« Le fondateur de la Banque arabe s'appelle Shoman. Shoman raconte qu'il travaillait comme portefaix. (...) Donc au début, quand il voulait porter quelque chose de lourd, il avait une corde. Il prenait la corde comme ça, la mettait sur son dos et marchait avec. Donc quand il a commencé à travailler... il a fait de l'argent et a commencé à travailler petit à petit... je ne sais pas comment la Banque arabe s'est fondée (...) et comment elle a grandi... Quand il a fait son bureau dans la Banque arabe, la corde avec laquelle il portait [des choses] sur son dos, il l'a mise chez lui dans le bureau. Il n'a pas honte, il te dit : "C'est cette corde qui a fait de moi ce que je suis". Donc si tu rentres dans le bureau de Shoman à la Banque arabe (...) tu trouves une corde. Et la famille Masrî c'est pareil, ils disent : "La famille Masrî a commencé à partir de là, donc on ne peut pas (...) fermer." »

La savonnerie est symboliquement chargée de sens : elle est signe d'appartenance ancienne à la ville, et de l'ancienneté du prestige de la *dâr* (famille ou maison). Posséder une savonnerie, c'est montrer que l'on n'est ni un parvenu ni un nouveau riche, car la savonnerie fait partie des piliers symboliques de la notabilité nâbulsié, et ce jusqu'à une période avancée du XX^e siècle. La préservation (*hifâz*) de l'industrie traditionnelle s'inscrit, pour les familles Tûqân, Masrî et Shaka'a, dans un nœud complexe de liens entre nom de (grande) famille, nom de marque, et sens de l'appartenance à Naplouse ; elle est cependant, de plus en plus, un symbole tourné vers le passé. Tandis que la possession de savonneries et le commerce du savon avaient contribué à faire le prestige et le nom des grandes familles, le rapport s'est aujourd'hui inversé, et c'est en partie *grâce au* nom que l'industrie du savon survit.

A. La savonnerie Ya'îsh : la savonnerie « pour le nom »

Mahdî Ya'îsh, que je rencontrai en 2007, m'expliqua que la fermeture de la savonnerie familiale était moins due à des raisons économiques qu'à des raisons de sécurité. Nombre de savonneries situées dans la vieille ville ont en effet fermé à la fin des années 1980, avec l'éclatement de la première Intifada. Avec la fréquence des patrouilles israéliennes dans la vieille ville, il devenait compliqué de travailler. A l'heure actuelle, l'endroit est devenu dangereux : des *shebâb* (jeunes) (que Mahdî Ya'îsh appelle *zu'rân*, voyous) entrent dans la savonnerie et cassent le matériel, volent les machines ; l'armée dispose parfois des explosifs lors des incursions.

Ouvrons une brève parenthèse sur ces *shebâb* (pluriel de *shabb* qui signifie « jeune homme »). C'est ainsi qu'on appelle à Naplouse (comme d'autres villes du monde arabe) les bandes de jeunes gens plus ou moins organisées, jouant un rôle de régulation et/ou de perturbation dans les quartiers. Le phénomène n'est pas nouveau : comme le note Jean-Charles Depaule, les « "organisations" de jeunes gens - *Ahdâth*, *zu'âr* à Damas, *akhi* en

Turquie et en Iran, *harâfish* au Caire, *fityân* - ou *ayyarûn* - et autres *futuwwa...* » représentent « un phénomène identifiable à travers une large part du monde musulman et une durée longue »²⁷⁰. Dans un sens plus restreint, le mot *shebâb* a désigné en Palestine les jeunes de la première Intifada qui se sont organisés pour la résistance. Aujourd'hui, il est utilisé pour parler des groupes armés auxquels on peut avoir recours pour régler un litige en l'absence d'un système efficace de justice²⁷¹. S'ils sont souvent affiliés à des brigades du Fatah (brigades des Martyrs d'al-Aqsa, Chevaliers de la nuit (*fursân al-layl*), etc.), et donc théoriquement engagés dans la résistance à l'occupation israélienne, ils se rapprochent davantage de « voyous "protecteurs" des quartiers, défendant agressivement leurs territoires, où "ils font la loi" »²⁷². *Zu'rân*, « voyous », c'était du reste ainsi que Mahdî Ya'îsh les appelait. Depuis 2007, les « brigades » (*qatâ'eb*) ont officiellement rendu leurs armes à l'Autorité palestinienne en promettant de mettre fin à leurs activités de résistance, moyennant une amnistie israélienne.

La savonnerie Ya'îsh, située dans le quartier Qariûn, était une acquisition relativement récente de la famille. Selon Doumani, la famille Ya'îsh était « l'une des rares familles de commerçants à posséder une savonnerie au XVIII^e siècle ». Il ajoute : « On n'a pas de preuve cependant qu'ils soient restés propriétaires de savonneries au tournant du XIX^e siècle²⁷³ ». L'ingénieur Sâmîr Ya'îsh, frère cadet de Mahdî Ya'îsh, que je rencontrai en 2005 car son frère était en déplacement, me dit que leur grand-père Hâfez ne travaillait pas dans le savon. J'avais rencontré Sâmîr dans les bureaux de la société Shakîb Hâfez Ya'îsh de commerce et d'industrie (Shakîb Hâfez Ya'îsh al-tijâriyya wa al-sinâ'iyya), fondée par le père de Sâmîr et Mahdî. Sâmîr s'enorgueillissait de la grande fortune foncière de son père. Il avait d'ailleurs une anecdote à ce sujet : au moment d'Oslo, Israël devait rendre « 13,5 % » de la Cisjordanie aux Palestiniens. Les gens ont alors dit : « rendre 13,5 % à Shakîb Ya'îsh²⁷⁴ ». Mais Shakîb Ya'îsh était également connu comme grand commerçant, essentiellement dans le commerce de graines (riz, lentilles, etc.). En 1954, il racheta une savonnerie, et pas n'importe laquelle puisqu'il s'agissait de « celle du Hajj Nimr al-Nâbulî²⁷⁵ ». Il réactivait ainsi une tradition familiale datant d'un siècle ou deux. L'achat de la savonnerie est enregistré le 9 septembre

²⁷⁰ Depaule, J.-C., 2001, « Associations urbaines en pays d'Islam », *Les annales de la recherche urbaine* n° 89, p. 108-111. Je remercie l'auteur d'avoir attiré mon attention sur ce point.

²⁷¹ J'y reviens *infra*, Troisième partie, p. 432-433.

²⁷² Depaule, J.-C., 2001, *art. cit.*, p. 110.

²⁷³ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 301, note 88.

²⁷⁴ Entretien avec Sâmîr Ya'îsh, 2005.

²⁷⁵ *Idem*.

1954, selon l'acte de vente que me fournit Sâmîr. Trois marques sont enregistrées : Sharq (« Est »), Kanghar (« kangourou »), Jawâhir (« bijoux »), pour la production de savon vert.

Sâmîr me confia que son père avait coutume de dire, parlant de la savonnerie : « L'industrie, si elle ne rapporte pas d'argent, laisse-la marcher ». On peut supposer que par rapport à ses activités commerciales, les profits de la savonnerie étaient de peu de poids ; Shakîb Ya'îsh ne l'avait sans doute achetée moins pour des raisons d'intérêts qu'à cause de la signification symbolique que revêtait, encore dans les années 1950, le fait d'être propriétaire de savonnerie. Pour ce grand commerçant et propriétaire terrien, l'industrie du savon, si elle ne produisait que peu de profit, produisait du prestige, marqueur matériel de son appartenance ancienne à la ville. La possession d'une savonnerie était restée importante pour l'appartenance nâbulsi de la famille Ya'îsh, réaffirmée dans un article de journal local daté de 1995, qui consacre un portrait à Shakîb Ya'îsh.

Mâzen Shaka'a me disait en plaisantant, et en jouant sur les assonances du triptyque final :

« Il y a longtemps, il y avait une mentalité (*'aqliyya*) à Naplouse et en Palestine... pour être un *za'im* [un *leader*] il fallait avoir : une savonnerie, une plantation d'agrumes et une voiture (*sabbâna wa bayyâra wa sayyâra*)²⁷⁶... »

Marqueur d'appartenance citadine, la savonnerie est donc aussi marque de prestige et de position sociale élevée. Elle était certes une industrie ; elle était aussi, ainsi que l'affirmait le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, beaucoup plus que cela :

« [C'était] quelque chose de prestigieux (*nâhiat brestîj*), un centre de relations sociales, une marque de culture (*hadârî*), un centre d'assurances, de financements... (...) Venaient s'asseoir (...) ceux que l'on considérait comme les « grands » (*kbâr*) parmi les habitants de la ville. (...) Donc la savonnerie n'était pas seulement une affaire d'industrie, mais c'était aussi un centre de société et un endroit d'assurances financières, on pouvait prendre des prêts (...) donc c'était aussi une sorte de banque (...) c'était en même temps un centre de production et aussi un rassemblement pour les réflexions sur la situation générale dans le pays et en ville²⁷⁷. »

La société Shakîb Hâfez Ya'îsh garde toujours son nom « de commerce et d'industrie (*al-sinâ'iyya*) ». Sur les factures figure encore le logo du savon Jawâhir, comme une forme de souvenir, cette fois-ci non pas d'une industrie qui contribua à faire la fortune familiale, mais de l'appartenance ancienne à la ville. Souvenir d'une époque révolue, cependant, car la société a aujourd'hui fermé la savonnerie. Mahdî Ya'îsh affirmait pourtant que

²⁷⁶ Entretien avec Mâzen al-Skaka'a, juillet 2007.

²⁷⁷ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

« (...) si la situation s'améliorait je la referais marcher (...) je le ferais pour le nom (*lal-ism*)... le but n'est pas de gagner de l'argent. (...) Tout d'abord c'est quelque chose [qui vient] de mes grands-parents... C'est ça qui compte, je ne demande pas à gagner de l'argent²⁷⁸. »

Plutôt que la véracité ou non de son propos, ce sont les raisons invoquées par Mahdî qui nous intéressent ici : « pour le nom ». En gardant la savonnerie, la famille assure son ancrage dans une appartenance ancienne à la ville ainsi que l'ancienneté de son prestige citadin. Garder la savonnerie exprime une dette envers la famille et une dette envers la ville, réaffirmant la profondeur des liens entre ville et famille. J'ai mentionné en introduction que des trois familles Shaka'a, Tûqân, et Masrî, seule la famille Tûqân avait une tradition ancienne de possession de savonneries, c'est-à-dire remontant au XVIII^e siècle. Les familles Masrî et Shaka'a avaient néanmoins fait l'acquisition de savonneries, dès la fin du XIX^e siècle ; le renforcement du prestige familial de Shakîb Ya'îsh, on vient de le voir, passa dans les années 1950 par l'achat d'une savonnerie.

Si la famille Tûqân n'a plus de pouvoir politique à Naplouse, les familles Masrî et Shaka'a, en revanche, détiennent encore des postes-clé du pouvoir politique et économique. Lors des élections législatives de 1996, Jean-François Legrain a parlé, à propos des trois élus de la circonscription de Naplouse (Ghassân al-Shaka'a, Mâher al-Masrî, Mahmûd al-'Alûl), de la permanence d'une « sorte de triumvirat dont les membres entretiennent des relations de détestation réciproque mais néanmoins de solidarité face à l'extérieur²⁷⁹ ». Ghassân al-Shaka'a est le petit-fils du Hajj Ahmad al-Shaka'a, Mâher al-Masrî celui du Hajj Tâher al-Masrî ; le général Mahmûd al-'Alûl appartient à une famille propriétaire d'une savonnerie qui ferma à la fin des années 1980²⁸⁰. La savonnerie appartient aux racines matérielles et historiques de la notabilité nâbulsiê. Mahdî Ya'îsh affirmait que la préservation du patrimoine familial était pour lui un élément contribuant au prestige de son nom. Ses activités de commerçant le détournaient de l'industrie en tant que telle, mais de nombreux éléments montrent l'intérêt qu'il portait au *turâth* familial, et attestent qu'il faisait preuve d'un certain dynamisme dans la préservation en bon état de sa savonnerie (alors que nombre d'entre elles sont laissées complètement à l'abandon et se trouvent dans un état de dégradation avancé²⁸¹). En 2004, il rencontra par hasard, à l'hôtel Qasr de Naplouse, le réalisateur palestinien

²⁷⁸ Entretien avec Mahdî Ya'îsh, 2007.

²⁷⁹ Legrain, J.-F., 1999, *op. cit.* Depuis la victoire du Hamas aux élections législatives de 2006, la configuration a un peu changé. Le général Mahmûd 'Alûl, en particulier, a quitté ses fonctions de gouverneur de Naplouse.

²⁸⁰ Ils la transformèrent ensuite en usine de *tehîna*, une pâte de sésame mélangée à de l'huile d'olive qui entre dans la préparation de certains plats palestiniens, sucrés ou salés.

²⁸¹ Voir *infra*, Troisième partie, p. 462.

israélien Hânî Abû As'ad. Ce dernier cherchait un lieu pour tourner une scène de son film *Paradise Now*. Mahdî proposa sa savonnerie, et la fit entièrement nettoyer pour l'occasion²⁸². Il la prêta par la suite, à deux reprises, au centre culturel français qui y organisa des expositions de photographies.

B. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (1) : un « expert » du savon

« Mon amour du travail (*'ushqî bil- 'amal*), ça vient du fait que je l'ai pratiqué de mes mains (*marasto bi idî*). Je l'ai aimé (*habbeto*). »

Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

Si le savon de Naplouse reste attaché au nom d'une famille, c'est bien de manière emblématique à celui de la famille Nâbulî, qui cristallise ensemble nom de ville, nom de famille, nom de marque. Pour Amîn Tûqân, le nom de « savon de Naplouse » (*al-sâbûn al-nâbulî*) venait moins du nom de la ville que de celui du Hajj Nimr al-Nâbulî. Lors d'une matinée passée au bureau d'Amîn, une discussion s'engagea autour de l'appellation *sâbûn nâbulî* : j'avais apporté le livre de Husâm Sharif, qui eut un grand succès. Amîn l'ouvrit sur son bureau et se mit à lire le tableau récapitulatif des savonneries de la vieille ville, prenant à partie l'assemblée. Abû Amjad avança que si l'on appelait le savon « nâbulî », c'était parce qu'il y avait beaucoup de savonneries à Naplouse. Mais Amîn le contredit : « Non, attention, c'est à cause du Hajj Nimr al-Nâbulî. »

Cette petite anecdote réaffirme le lien entre ville, famille et nom de marque. Pour le Hajj Mo'âz al-Nâbulî qui, je l'ai dit plus haut, aimait à revendiquer son appartenance à la lignée du Hajj Nimr, l'industrie du savon était, plus que pour tout autre peut-être, liée au nom de la famille. Le Hajj Mo'âz se présentait, rappelons-le, comme un « expert » (*khabîr*) du savon. Ce terme d'« expert » provient du critère de l'expérience (*khibra*) qui caractérise le savoir-faire des ouvriers de cuisson²⁸³. Les anciens savonniers, autrefois « hommes de métier », possédaient également cette expérience qu'ils partageaient avec le *rayyîs* (l'ouvrier du bas en charge de la cuisson, et par ailleurs chef de l'équipe). Elle leur permettait de superviser directement son travail et parfois de « goûter » eux-mêmes le savon encore liquide,

²⁸² Le film fut tourné finalement en partie à Naplouse et en partie à Nazareth, en raisons des difficultés de l'équipe avec certaines bandes armées de la vieille ville. Mais une scène importante du film a bien été filmée dans la savonnerie Ya'îsh.

²⁸³ Je reviens *infra*, dans la troisième partie, sur les différents critères de savoir-faire chez les ouvriers des savonneries (« Des catégories de savoir-faire... », p. 359 et suivantes).

dans la cuve (*halla*), pour voir s'il était prêt²⁸⁴. Se situant dans la tradition de ces anciens savonniers, le Hajj Mo'âz avait acquis cette expérience, dès son plus jeune âge, en travaillant dans la savonnerie familiale, suivant pas à pas les procédés de fabrication, n'hésitant pas à mettre lui-même la main à la pâte.

« Depuis que je suis petit (...) je descendais dans ce lieu [la savonnerie], pour sentir (*ash'ur*) ce qu'est le savon, comment il se travaille, et c'était un vrai plaisir (*kânat mut'a jamîla jiddan*) (...) »

Avec tout le respect et les égards que je dois aux frères et collègues dans la production du savon en ville... Je crois qu'il n'y pas un seul d'entre eux qui ait la véritable connaissance de ce qu'est le savon (...). Il sait que le savon, c'est de l'huile, avec le produit alcalin qui est la soude caustique, avec l'eau (...) Mais qu'il puisse le faire lui-même... (...). Moi, à une époque, vraiment, je descendais, et je dépensais mes efforts ! (...) Je voulais toujours être là et regarder, ce qui fait que j'ai pu vraiment [acquérir] la véritable connaissance (*al-ma'rifa al-haqîqiyya*) (...)

L'expérience (*al-khibra*) c'est le résultat d'avoir participé à la réussite de la cuisson. J'ai pratiqué, c'est-à-dire que je regardais et parfois je mettais moi-même la main à la pâte (...) Donc j'ai acquis l'expérience par la pratique (*mumârasa*), en travaillant avec les ouvriers²⁸⁵ ... »

C'était cette « véritable connaissance » (*ma'rifa haqîqiyya*) qui permettait au Hajj Mo'âz de se différencier des savonniers actuels à Naplouse. A travers son discours transparaissent des couples d'opposition qui se recoupent : il opposait l'homme d'affaires (*rajul i'mâl*) et l'homme de métier (*rajul mihna*), l'homme d'intérêt (*shabb maslaha*) et l'ouvrier (*'âmel*).

« Moi dans les années 60 quand j'ai commencé mon travail... Je n'étais pas un homme d'intérêt (*ana mish shabb maslaha*). Non, je me considérais comme un ouvrier (*ana ba'taber hâlî 'âmel*). (...) Les ouvriers, s'ils me voient comme le chef d'entreprise ou le *mu'allim*, ils ne vont pouvoir donner aucune conviction... Donc non, j'étais ouvrier... je portais les vêtements de travail... (...) Une fois j'étais sorti chez des gens... Dieu les garde, une famille de noble rang dans la ville et qui avait une entreprise [une savonnerie] comme la mienne. Donc il y était question d'acheter de l'huile, et je suis arrivé chez eux dans ces vêtements. Ils ont dit : « Impossible, c'est Untel fils de Untel qui se promène comme ça ! » Quand j'ai entendu ça, j'ai dit : « Oui, bien sûr, et je n'ai pas honte...²⁸⁶ »

Abû Mahmûd al-Kukhun, ancien ouvrier à la découpe, disait en effet du Hajj Mo'âz :

« Son père n'intervenait pas, il était vieux, il descendait très peu (...) le premier responsable c'était Mo'âz. Mais il nous disait qu'il n'était pas le chef et que nous étions tous autonomes²⁸⁷. »

²⁸⁴ Pour le geste de « goûter » le savon, voir Troisième partie, p. 360 et suivantes.

²⁸⁵ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, septembre 2005.

Le Hajj Mo'âz critiquait, lui aussi, le manque d'intérêt des fils de famille envers l'industrie. Il l'expliquait par l'absence de pratique du métier : les directeurs actuels n'avaient pas l'amour (*'ishq* ou *'ushq* selon le dialecte nâbulî) d'un travail qu'ils n'avaient pas, contrairement à lui, « pratiqué de leurs mains ». Toujours à la différence des actuels propriétaires de savonneries, le Hajj Mo'âz al-Nâbulî avait enseigné le métier de savonnier à l'un de ses fils ; il disait que la continuation (*istimrariyya*) de cet héritage familial était « dans le sang » (*bil-damm*) et concernait la « conscience de la famille » (*damîr al- 'â'ila*)²⁸⁸.

La savonnerie Badr, je l'ai dit, a aujourd'hui arrêté la production. Le Hajj Mo'âz continuait cependant de s'y rendre tous les jours. Lors de nos rencontres, il m'expliquait qu'il avait pour projet de « revenir aux racines » de l'industrie, c'est-à-dire à l'huile d'olive locale, tout en améliorant la forme du savon. Il se plaignait à cet égard que son poste de président de la chambre de commerce et d'industrie, qu'il occupait depuis 1992, lui prenait beaucoup de temps. Lorsqu'il en démissionna, en juin 2005, il me dit avoir l'intention de se consacrer entièrement à son projet.

Je reviens plus loin sur les tentatives, de la part de cet ancien notable citadin, de revivification de la tradition²⁸⁹. Ajoutons pour le moment que le Hajj Mo'âz ne disait jamais que la savonnerie Badr avait fermé, et continuait de la citer parmi les savonneries encore en activité à Naplouse. Il s'asseyait, on l'a vu, avec quelques notabilités de sa connaissance²⁹⁰, dans le bureau en hiver ou, aux beaux jours, sur le pas de la porte, grande ouverte sur la rue principale. Il faisait visiter la savonnerie aux touristes de passage, qui repartaient en pensant avoir visité « la » savonnerie de Naplouse, et leur montrait des échantillons du « nouveau savon ». Son fils, par ailleurs, travaillait à la construction d'un site Internet pour la savonnerie Badr.

Pour les ouvriers en revanche, les enjeux de la préservation de l'industrie concernent moins celle d'un *turâth*, que leur survie économique. A l'heure actuelle, étant donné le rétrécissement de la production, si les usines n'ont pas tendance à se séparer des ouvriers, elles ne renouvellent pas les emplois. Le groupe des ouvriers des savonneries semble bien en « voie d'extinction²⁹¹ ». A la préservation (*hifâz*) du *turâth* s'ajoute pour les familles la tradition de protection des ouvriers. Pour Farûq Tûqân, l'un des avantages du travail manuel

²⁸⁸ *Idem*.

²⁸⁹ Voir *infra*, « Un retour à l'authentique ? Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (2) », p. 207.

²⁹⁰ Voir *supra*, p. 132.

²⁹¹ C'est l'objet de la troisième partie.

(*yadawî*) était que « ça fait travailler plus de gens ». En évoquant la possibilité de mécaniser, dans l'avenir, le travail du savon, il affichait sa préoccupation du sort des ouvriers.

« (...) les ouvriers qu'on a ce sont des grands-pères, des familles... *you see* ? (...) Se dire que nous faisons cela pour nous épargner des frais, non ! 'aîb²⁹² ! »

C. Une industrie « de protection » ?

La savonnerie Tûqân emploie de manière permanente une dizaine d'ouvriers : trois en bas à la cuisson, quatre en haut à la découpe, et deux en haut à l'emballage. Les enfants des emballeurs viennent emballer le savon le matin avant l'école. Il faut y ajouter les ouvriers du *bast* (littéralement « déroulement », « étalage »), c'est-à-dire ceux qui s'occupent de transporter dans des barils d'une contenance d'environ cinquante kilogrammes le savon liquide bouillant depuis la cuve en bas jusqu'en haut, sur le *mafrash*. Ils ne viennent que les jours de *bast*, c'est-à-dire environ une fois par semaine. Ils sont peut-être une quinzaine dans tout Naplouse²⁹³, et « tournent » dans les trois savonneries, ainsi que dans celles qui fonctionnent occasionnellement.

De manière générale, les ouvriers sont payés *muqâwala*, c'est-à-dire « à la tâche », ou « à la *tabkha* »²⁹⁴. Certains ouvriers des savonneries touchent néanmoins un salaire mensuel. Ce privilège est réservé à quelques « protégés », qui le doivent souvent à leur ancienneté. Ils supervisent le travail des autres ouvriers, et se sont plus proches du *mu'allim*. A la savonnerie Tûqân, c'est Abû Khalîl Fatayer qui assure ce rôle. Employé permanent, il supervise le travail du haut, et ferme les cartons avec du ruban adhésif. Les ouvriers du haut le surnommaient *al-fîl* (l'éléphant), à cause de sa corpulence, ainsi que de son attitude envers eux (il les tançait régulièrement). Abû Khalîl attachait son ancienneté d'appartenance à la savonnerie à des détails liés aux transformations du bâtiment : « J'ai vu la construction du plafond », me dit-il une fois. Il insistait par ailleurs sur sa « proximité » avec le *mu'allim* (Amîn), ainsi que « *al-mu'allim al-kbîr* » (le *big boss*), Farûq Tûqân.

« Moi je suis à la savonnerie Tûqân depuis 57 ans, le *mu'allim al-kbîr* est comme la prune de mes yeux, c'est lui qui m'a marié [c'est-à-dire qui l'a aidé à supporter les frais du mariage]. (...) Je vais toujours à la maison du *mu'allim* avec ma femme (*ana wa al-madâm*), pas les autres... »

²⁹² Entretien avec Farûq Tûqân, 2007.

²⁹³ Entretien avec Fawwaz Tamam, ouvrier à la découpe à la savonnerie Tûqân, avril 2005

²⁹⁴ Je reviens en détail sur les modes de paiement des ouvriers, leurs salaires et leur statut dans la troisième partie.

Le frère d'Abû Khalîl, Abû Zayn, faisait partie du cercle d'Amîn et participait parfois à ses séances. Encore plus corpulent qu'Abû Khalîl, il faisait également l'objet de moqueries de la part des ouvriers du haut.

A la savonnerie Masrî, c'était aussi un « protégé » de la famille qui supervisait le travail. Le Cheikh Abû Salîm, du camp de réfugiés al-'Ayn, travaillait pour la société Hajj Tâher al-Masrî depuis 1959, d'abord pour la minoterie (*mathana*). « Je surveillais les machines ; je versais du blé dans les machines, je rangeais les sacs²⁹⁵ ». Quand la minoterie ferma en 1984, il travailla à la savonnerie. 'Imâd al-Masrî ancrerait ce système de protection des employés dans une tradition familiale, qu'il présentait comme propre à la famille Masrî.

« Il [Abû Salîm] était à la minoterie, et quand la minoterie a fermé il est allé là [à la savonnerie]. (...) ce qui est bien (*al-helû*) dans la société ici... Quelqu'un qui est d'ici [c'est-à-dire embauché ici]... C'est pour toujours (*lal-abad*). Jusqu'à la mort. On ne renvoie personne ! Celui-là qui apporte le café... Il est là depuis 1957. Il était à la minoterie. On ne l'a pas renvoyé... On ne laisse pas notre employé. (...) C'est connu chez nous. La famille Masrî (*dâr al-Masrî*)... On ne laisse personne. (...) Ce n'est pas seulement moi, on est tous comme ça dans la famille (*kulnâ heîk al-'â'ila ihnâ*). Les fils du Hajj Tâher. On est tous comme ça²⁹⁶. »

Ce n'est qu'à la savonnerie Shaka'a que j'ai vu, une seule fois, un ouvrier se faire licencier. Je reviens plus bas sur cet épisode²⁹⁷ ; signalons simplement que cet acte du directeur avait été perçu par les ouvriers comme une rupture par rapport à l'époque de son père, et par rapport à l'attitude générale de ceux qu'ils appellent les *mu'allim*-s. Amîn lui-même m'avait dit à plusieurs reprises qu'Abû Zâfer « n'était pas comme les autres Shaka'a ; il reste tout seul, il va prier et il revient²⁹⁸ ». C'est qu'en réalité, ce schème paternaliste et de protection faisait partie de la structure même de l'entreprise, et était présent dans toutes les savonneries en activité, qui employaient souvent plusieurs membres d'une même famille et ne se séparaient que rarement d'un ouvrier.

Dans quelle mesure la savonnerie fonctionne-t-elle encore aujourd'hui comme marqueur de notabilité et de prestige citadins ? La famille 'Alûl a fermé la savonnerie, estimant que la *tehîna* était plus rentable. Plus généralement, je l'ai dit, les intérêts des familles aujourd'hui sont ailleurs. Sabîh al-Masrî, par exemple, qui a fait fortune avec Farûq Tûqân dans le commerce et la construction à Abû Dhabî, appartient à l'élite transfrontalière

²⁹⁵ Entretien avec Abû Salîm, juin 2005.

²⁹⁶ Entretien avec 'Imâd al-Masrî, avril 2005.

²⁹⁷ Voir *infra*, Troisième partie, « Fakhrî a été viré ! », p. 412.

²⁹⁸ Entretien avec Amîn Tûqân, 2004.

palestinienne, dont l'une des caractéristiques essentielles est le pouvoir de mobilité²⁹⁹. Salâh al-Masrî, neveu de Sabîh et cousin de 'Imâd, est le directeur du *hadaf* (Target for Investment and Securities), une société d'investissement fondée en 1997, à la suite de l'ouverture de la première Bourse palestinienne à Naplouse, et dont le conseil d'administration est, par ailleurs, présidé par Farûq Tûqân³⁰⁰. 'Imâd al-Masrî me dit qu'ils (« mes frères et moi ») possédaient les « Safeway [une chaîne de grands magasins] à Amman [qu'ils ont maintenant vendus, mais en ont gardé 10%], l'agence Volkswagen, l'agence Nokia ». Quant à ses deux frères, Tâher et Mâher, le premier fut premier ministre jordanien, et le second ministre de l'Autorité palestinienne.

Plus généralement, ce qui fait le sens d'être un notable ou une « grande famille » à Naplouse - pour reprendre les termes de Boltanski et Thévenot, le sens de la « grandeur » - est aujourd'hui en transformation. 'Imâd al-Masrî, en 2005, ne faisait pas grand mystère des projets de fermeture de la savonnerie. « *It's not worth it* », disait-il. D'ici cinq ou dix ans, il faudrait la fermer ; plutôt que de la maintenir contre vents et marées, les membres du conseil d'administration songeaient à transformer l'essentiel de la société en société d'investissement. La politique de la compagnie semblait donc claire, et 'Imâd la formulait de la manière suivante : « De toute façon le business c'est mieux que n'importe quel travail (*aslan al-business ahsan min kul ash-shughul*) » ; on est loin de la phrase de Shakîb Ya'îsh (« Si l'industrie ne rapporte rien, laisse-la marcher »).

Significativement, ce n'était pas de « préservation » (*hifâz*) que parlait Abû Amjad, mais bien de « protection » (*himâya*). L'emploi du terme n'est pas anodin : selon que l'on parle de *hifâz* ou de *himâya*, on fait allusion tantôt à la préservation d'une industrie traditionnelle, manuelle (*yadawiyya*), d'un turâth, tantôt à la protection d'un produit d'un point de vue économique, pour lui permettre une compétitivité face aux produits concurrents de fabrication étrangère. Les deux aspects sont étroitement liés : la question de la protection de l'industrie du savon n'est jamais uniquement économique, mais également conçue comme celle d'une identité culturelle. Si elles ne sont plus, loin s'en faut, un secteur de pointe, les savonneries restent le symbole de l'activité industrielle de la ville.

²⁹⁹ C'est l'une des hypothèses de Lamia Radi (Radi, L., 1997, *op. cit.*), qui définit les membres de cette élite comme des « migrants ». Je reviens sur ce thème dans la quatrième partie.

³⁰⁰ Voir *infra*, Deuxième partie.

2. ... ou protéger le savon de Naplouse ?

En avril 2007, je retournai voir Abû Amjad pour le prier de me faire un bilan de la situation de la savonnerie ces quatre dernières années. Il était justement en train de dresser une comparaison (par mois de l'année) des ventes. « Vraiment », me confia-t-il, « c'est le pire mois d'avril que j'aie vu depuis 15 ans... je n'avais jamais vu un mois comme celui-ci, ni pour le local, ni pour l'exportation... ». Et il ajouta : « Les gens n'ont pas d'argent pour acheter ! »

1°) Savon de Naplouse et concurrence étrangère (1) : protéger ?

Les difficultés d'une industrie de biens de consommation comme le savon proviennent en grande partie de la situation économique, elle-même dépendante de la situation politique en Cisjordanie. Celle-ci, déjà très mauvaise en 2004, ne fit qu'empirer pendant les trois ans de mon enquête. Cette aggravation a été dans une large mesure la conséquence de la victoire du Hamas aux élections législatives de janvier 2006. La communauté internationale décida un blocus sur les aides versées à l'Autorité palestinienne. Pendant de longs mois, celle-ci se trouva dans l'incapacité de verser leurs salaires aux fonctionnaires. Cette situation occasionna de nombreux blocages, dont des grèves (notamment des professeurs des écoles ou des employés des ministères), qui perturbaient l'éducation des enfants et créaient des pesanteurs administratives. Mais la conséquence la plus importante a été la perte du pouvoir d'achat pour toute une catégorie de la population. Des mendiants apparurent dans les rues ; on commença à se plaindre de vols. Les employés allaient au travail à pied, afin d'économiser le prix de la course en taxi ou en taxi-service³⁰¹. Cela ne pouvait qu'affecter l'achat des biens comme le savon.

³⁰¹ Les transports à l'intérieur de Naplouse sont de deux sortes : les autobus, qui se rendent quasiment exclusivement à l'université, et deux types de taxis de couleur jaune ; les taxis-service (collectifs) ou les taxis individuels, dits *talab* (« à la demande »). Les taxis service suivent des trajets fixes, et prennent des passagers sur leur chemin. Le prix de la course est de 1,5 à 2 shekels (moins de 50 centimes d'euro) selon les destinations. Les taxis *talab* ont un tarif fixe, qui était de 8 shekels en 2008 (environ 1,5 euro), quelle que soit la course. Jusqu'à la fin de l'année 2007, de nombreux chauffeurs faisaient le taxi sans posséder la licence en utilisant une voiture individuelle. De nombreux jeunes des camps de réfugiés, en particulier, utilisaient comme taxi des voitures volées en Israël, reconnaissables à leur absence de plaque d'immatriculation, ou à la présence d'une plaque totalement fantaisiste.

« Tant qu'on ne lèvera pas le siège économique pour que les gens aient de l'argent... les gens en sont à ne même pas avoir de quoi acheter les produits essentiels ! Donc pour le savon, quand les gens voient qu'il y a du savon de Chine ou de Taïwan pas cher...³⁰² »

Abû Amjad était catégorique (et particulièrement loquace) sur la nécessité de la part de l'Autorité palestinienne de protéger l'industrie du savon de Naplouse, comme branche du secteur industriel palestinien et comme industrie locale. Il suggérait notamment un assouplissement des taxes, se plaignant du fait que l'Autorité palestinienne ne taxait pas les produits étrangers.

« La première chose c'est de l'exempter de taxes, la deuxième chose [c'est] de la protéger des produits importés, c'est-à-dire d'interdire l'importation des savons [étrangers], parce que les savonneries qui sont ici (*as-sabbanât al-mawjûdeh*) ont besoin de couvrir le marché local. Ou bien en imposant des taxes élevées sur le savon importé³⁰³. »

Ces recommandations valaient aussi pour d'autres produits de fabrication locale (en particulier le textile et les chaussures) qui subissaient, de la part de la production chinoise, une sérieuse concurrence. Car, on l'a déjà dit, Abû Amjad ne me tenait pas un discours sur la préservation (*hifâz*) d'un *turâth*, mais sur la nécessaire protection d'une production industrielle locale ; à ce titre, la localité renvoyait aussi à la dimension palestinienne du produit, c'est pourquoi il se permettait de critiquer la négligence de l'Autorité palestinienne.

Il n'est pas inutile de signaler que ces récriminations prenaient place dans le cadre d'une critique plus globale, de la part de nombreux acteurs du secteur industriel local, d'un « abandon » de Naplouse par l'Autorité palestinienne. Une conférence tenue en septembre 2004 sur « La crise économique actuelle à Naplouse » par les membres du Centre pour le développement du secteur privé (*markaz tatwîr al-qitâ' al-khâs*), « groupe de réflexion non lucratif et non gouvernemental » émanant de la Palestine Businessman Association (PBA)³⁰⁴, signalait du reste que « le ministère de l'Economie devrait mettre en œuvre des mesures plus efficaces pour protéger les firmes industrielles locales ».

Cette absence de protection de la production locale, en partie conséquence de la non-existence d'un Etat souverain, n'est pas une nouveauté ; la Palestine, confrontée à différentes vagues d'occupation sur son territoire, n'a pu jusqu'à présent jouir d'un Etat indépendant. Les crises successives du savon proviennent pour une part de ces raisons politiques. Un détour par la première crise d'importance du savon de Naplouse, dans les années 1930, permet d'illustrer

³⁰² Entretien avec Abû Amjad, 2007.

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ Pour plus d'informations voir www.cpsd.ps, consulté le 3 octobre 2009.

ce point ; Sharîf l'a appelée rétrospectivement la *nakba* du savon, en référence à la « catastrophe » de 1948³⁰⁵. Deux raisons sont généralement avancées pour expliquer cette *nakba*. Tout d'abord l'absence de protection du nom *nâbulî*, qui a causé de nombreux cas de contrefaçons, dans les pays environnants ainsi qu'entre les savonniers eux-mêmes ; ensuite, le problème des taxes.

A. La *nakba* du savon : la *hasaniyya*

Dans les années 1930, le savon de Naplouse fut concurrencé, en particulier en Egypte, par des savons de production locale qui empruntaient son nom. Le savon de Naplouse y était connu sous le nom de Hasan al-Nâbulî, père du Hajj Nimr al-Nâbulî, l'un des plus grands commerçants de savon. Les propriétaires de savonneries se mirent d'accord pour donner à l'un de leur fils le nom de Hasan, afin de pouvoir apposer la marque « Hasan » à leur savon, procédé qu'on appela *hasaniyya*. On trouva donc sur le marché égyptien les marques Nâbulî Hasan al-Nimr, Nâbulî Hasan al-Shaka'a, Nâbulî Hasan al-Masrî³⁰⁶...

La concurrence entre savonniers de Naplouse, à l'époque où elle s'appuyait sur une forte demande, a contribué à l'essor de la production. Pour Alî Nusûh Tâher, cependant, le « manque de protection du nom et de la marque (*'adam himâyat al-ism wa al-mârka*) » est directement responsable de la *nakba* du savon. Il l'attribue au phénomène de la *Hasaniyya*, qu'il relate de la manière suivante :

Les propriétaires des usines (*ashab al-masâni'*) ont bizarrement (*bishekel gharîb*) accepté d'appeler un de leurs enfants Hasan, pour pouvoir donner à leur savon le nom de leur fils Hasan, car le nom de Hasan al-Nâbulî avait donné sa renommée au marché égyptien. Donc on a trouvé les marques Nâbulî Hasan al-Shaka'a, Nâbulî Hasan Tûqân, Nâbulî Hasan al-Tâher, etc. en plus de la marque Nâbulî Hasan al-Nimr.

Les usines de Jaffa et du Caire ont fait la même chose, et on a trouvé des dizaines de marques qui avaient toutes le nom de « Hasan » et « Nâbulî » (...) Leur production s'est ajoutée à la concurrence du savon de Naplouse *haqîqî* (véritable) dans tous ses marchés³⁰⁷...

Tâher n'a pas de mots assez durs pour critiquer cette concurrence, interne à la ville, entre savonniers, dont il fustige l'« égoïsme forcé³⁰⁸ ». Il précise en outre que, tels les « arroseurs arrosés », les contrefacteurs de la marque Hasan Nimr al-Nâbulî contribuèrent

³⁰⁵ Sur la *nakba*, voir *supra*, p. 74, note 118.

³⁰⁶ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, Tâher, A., 1947, *op. cit.*, entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

³⁰⁷ Tâher, A., 1947, *op. cit.*, p. 584.

³⁰⁸ *Ibid.*

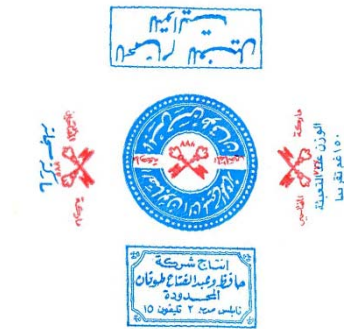
paradoxalement à la renforcer : le public égyptien se mit à demander du « savon Hasan Nimr *al-haqîqî* » (« véritable Hasan Nimr »), qui se vendit donc en Egypte plus cher que les autres. Selon Tâher, cela « dévasta » (*dammara*) les autres marques nâbulsîes. Il conclut :

« Si les propriétaires avaient compris qu'en copiant le savon Nimr, ils en reconnaissaient la supériorité sur le leur, ils ne se seraient pas livrés à la contrefaçon, et auraient vendu leur savon à leur nom et leur vraie marque. En faisant cela, ils ont bien renforcé la marque Nimr et aidé son marché³⁰⁹. »

L'épisode profita donc à la marque du Hajj Nimr al-Nâbulsî, au point qu'il est présenté par certains anciens propriétaires, membres de la famille Nâbulsî, comme une preuve du sens des affaires et du « flair » commercial du Hajj Nimr³¹⁰. Tâher ajoute cependant que « les commerçants de Naplouse ont enregistré leurs marques au Proche-Orient » : les grandes savonneries se constituèrent en sociétés enregistrées avec des noms de marque, ainsi qu'un logo imprimé sur le papier d'emballage. Ces marques sont souvent des symboles ou des noms d'animaux : marque Muftâhayn (« deux clés »), Jamal (« chameau »), Na'âma (« autruche »), Najma (« étoile »), Baqara (« vache »), Badr (« croissant de lune »), Asad (« lion »), etc. (document 3) A cette marque on ajoutait sur l'emballage le slogan « *al-sâbûn al-nâbulsî al-mumtâz* » (Savon de Naplouse extra) ou « *al-ma'rûf* » (célèbre). L'enregistrement des sociétés devait garantir la qualité du savon.

³⁰⁹ *Ibid*, p. 585.

³¹⁰ On l'a vu *supra*, p. 132, avec le Hajj 'Abbâs al-Nâbulsî.



**Muftahayn (deux clefs)
Tûqân**



**Jamal (chameau)
Shaka'a**



**Na'âma (autruche)
Masrî**



**Badr (croissant de lune)
Nâbulî**



**Baqara (vache)
Abdelhâdî**



**Châkûchayn (deux marteaux)
Abu Rûs**



**Jawâhir (bijoux)
Ya'îsh**



Kana'ân (savon vert)



**Shams (le soleil)
Abdelhâdî**

Document 3. Des marques de savon de Naplouse

Pour Tâher, cependant, cela était loin d'être suffisant ; il ajoute un peu plus loin :

Ils [les savonniers] ont laissé la porte ouverte à quiconque pour les copier dans une région où la marque n'est pas enregistrée, comme la Syrie, l'Irak, ou la rive Est du Jourdain (...) Je pense que la négligence de ce fait par les Nâbulsi est un crime (*jarîma*) (...) contre leur droit, celui de leur ville et de leur patrie³¹¹.

B. La nakba du savon : taxes et prix de l'huile

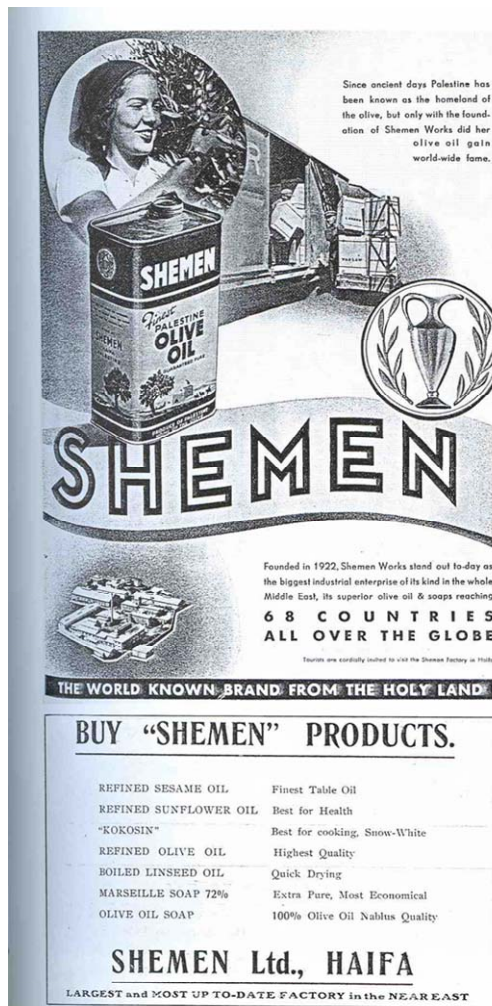
La seconde raison au déclin du savon de Naplouse dans les années 1930 a été l'imposition de taxes sur l'importation de savon par la Syrie et l'Egypte. S'y ajouta une hausse du prix de l'huile, à la suite de la crise de 1929 : tout cela contribua à augmenter le prix du savon de Naplouse. L'environnement économique ne favorisait donc pas la prospérité ou l'expansion de ce genre de production. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que le savon de Naplouse s'adressait, à cette époque, à un consommateur favorisant la qualité de l'huile d'olive sans aucun autre additif. Il était donc relativement cher ; trop cher même, pour un consommateur moins soucieux de cette qualité, ce qui ne lui permettait pas de tenir la compétition avec d'autres savons importés en Palestine au milieu des années 1930. Ses ventes étaient limitées aux Arabes de Palestine, et de manière encore plus grande à l'Egypte (50 % de la production annuelle)³¹².

A cela s'ajoutait une compétition croissante de l'industrie juive mécanisée, en particulier l'usine Shemen d'huile et de savon, fondée en 1922 près de Haïfa avec un capital de 250 000 livres, c'est-à-dire presque la même somme que les 24 savonneries de Naplouse réunies³¹³. Ironiquement, la publicité pour le savon Shemen qui concurrençait le savon de Naplouse à cette même époque affirmait qu'il s'agissait de savon « 100 % huile d'olive de qualité de Naplouse » (« *100 % olive oil of Nablus quality* ») (document 4).

³¹¹ Tâher, A. N., 1947, *op. cit.*, p. 585.

³¹² Graham-Brown, S., 1982, "The Political Economy of the Jabal Nablus, 1920-1948", in Owen, R., (ed.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, St Anthony's college, p. 140.

³¹³ *Ibid.*



The advertisement for Shemen soap here ironically promotes it as being of 'Nablus' quality, thus appropriating the virtues of its competitor.

Commentaire de S. Graham-Brown : « La publicité pour le savon Shemen le présente ici, ironiquement, comme étant de qualité « de Naplouse », s'appropriant ainsi les vertus de son concurrent ».

Document 4. Publicité pour l'usine Shemen d'huile et de savon
(Source : Graham-Brown S., 1980, *Palestinians and their society, 1880-1946: a Photographic Essay*, London and New York, p. 115).

Cette usine réussit de surcroît à obtenir des bénéfices douaniers du Mandat britannique. Ainsi que le résume Sarah Graham-Brown, cet avantage combiné aux économies d'échelle résultant de la taille de l'entreprise lui permettait de produire des gammes de savon bon marché, qui se vendirent moins cher que le savon de Naplouse, dès que le prix de l'huile d'olive commença à augmenter après la Dépression³¹⁴.

Les effets de l'immigration juive commençaient donc à se faire sentir indirectement sur la région de Jabal Nablus, jusque-là relativement protégée des conséquences de l'achat de terres et de la colonisation sioniste. De façon générale, c'est l'absence d'un Etat souverain capable de contrôler les frontières et les taxes qui a empêché le savon de Naplouse d'être protégé, tandis que le Mandat anglais accordait des bénéfices douaniers aux usines et

³¹⁴ *Ibid.*

commerçants sionistes, et que les Etats égyptiens et syriens pouvaient imposer des barrières douanières afin de protéger la production locale.

A l'heure actuelle, en vertu de l'union douanière avec Israël, réaffirmée et formalisée dans le protocole de Paris de 1994 (article III), les Palestiniens ne sont investis de la totalité des pouvoirs et compétences exercés dans le domaine de l'importation, ainsi que de la politique et des procédures douanières, que pour certains produits spécifiques. Pour tous les autres, ce sont les taux israéliens qui servent de référence minimale à l'Autorité palestinienne. Celle-ci peut décider d'appliquer des droits d'entrée plus élevés qu'Israël pour l'ensemble des produits³¹⁵. Elle peut donc, en théorie, imposer des taxes plus élevées sur les produits étrangers ; mais elle en est de fait pratiquement incapable dans la mesure où ces produits (à l'exception de ceux qui passent par le pont avec la Jordanie) transitent par Israël ; elle n'a par ailleurs pas de moyen de contrôler l'afflux des produits israéliens.

2°) Développer le savon de Naplouse : un problème de « mentalité » ?

La fragilité du savon de Naplouse face à la concurrence étrangère provient, pour une part, de raisons politiques. Celles-ci se conjuguent avec son manque de compétitivité : face au problème de la concurrence étrangère, un avis largement répandu est que « le problème des savonneries de Naplouse, c'est qu'ils n'ont pas renouvelé le travail (« *ma 'amalû tajdidât 'ala ash-shughul* »³¹⁶). Concernant cette absence de « renouvellement », une multiplicité de termes est utilisée : *tahsîn* (amélioration), *tajdîd* (renouvellement), *tatawwur* ou *tatwîr* (développement)... Pour le *staff* de la savonnerie Tûqân, les obstacles au développement (*tatawwur*) se traduisaient d'abord par la division des marchés, qui serait le reflet d'un archaïsme. Mais « développer » l'industrie ne signifie pas seulement une modernisation des modes de gestion. Il s'agit aussi d'une mécanisation, qui permettrait d'améliorer la forme du produit. Ainsi que le formulait Mâzen al-Shaka'a : « Il faut des machines. Il faut sortir du travail à la main (*biddo yukhruj 'an al-yadawî*) »³¹⁷ ! »

« Développer » suppose enfin une attention au *design* et à l'emballage, afin de rendre le savon plus attractif pour le consommateur « moderne ». Du point de vue des procédés de fabrication comme de celui de la forme et de l'emballage du savon, le problème de la compétitivité du savon de Naplouse est donc présenté par de nombreux acteurs comme sa

³¹⁵ Debié, F., Fouet, S., 2001, *op. cit.*, p. 287.

³¹⁶ Entretien avec Hajj Usâma Zalmût, commerçant en gros à Naplouse, juin 2007.

³¹⁷ Entretien avec Mâzen al-Shaka'a, juillet 2007.

difficulté à faire face à la « modernité ». La confrontation avec cette « modernité » ne s'est pourtant pas faite brusquement ; pas plus que ses problèmes de compétitivité avec des produits étrangers ne sont nouveaux. Le témoignage du père Antonin Jaussen, qui visita la savonnerie Tûqân dès les années 1920, me permettra d'illustrer ce point.

A. Savon de Naplouse et concurrence étrangère (2) : le point de vue d'Antonin Jaussen

Le père Antonin Jaussen consacre un sous-chapitre de son ouvrage *Naplouse et son district* à l'industrie du savon qui est, selon lui, « la principale, pour ne pas dire l'unique industrie de Naplouse³¹⁸ ». Il attribue sa « prospérité toujours croissante » à deux facteurs : « un procédé sérieux dans la fabrication, et la bonne qualité des matières premières employées ». Selon lui, les savonneries de la ville ont une réputation « justement méritée ». Il critique cependant la « simplicité et l'insuffisance » de l'industrie.

Avant de me séparer de Tuqqân [sic], je le félicite de son activité, tout en me permettant d'attirer son attention sur la simplicité de son installation et l'insuffisance de son organisation. « N'auriez-vous pas avantage, lui demandai-je, à étudier les procédés de la fabrication européenne ? Il vous serait aisé d'aller vous rendre compte par vous-même des progrès réalisés par notre industrie, et d'apporter à votre usine certaines améliorations fort utiles. Peut-être trouveriez-vous profit à vous associer avec un industriel européen qui vous munirait de l'outillage moderne et accroîtrait vos bénéfices en perfectionnant la fabrication elle-même de vos produits ».

Tuqqân effendy me répondit : « La méthode arabe est très perfectionnée, et je ne vois pas la nécessité de changer de procédé...³¹⁹

Jaussen attribue cette réponse tout d'abord à « l'influence de la tradition », qui caractérise les « esprits orientaux ». Il poursuit :

Une autre raison éloigne l'industriel naplousien de toute coopération avec un professionnel européen : la crainte d'être absorbé par lui. Une vraie phobie de l'invasion sioniste domine les esprits... (...) Se prémunir contre toute ingérence étrangère constituera leur force et leur permettra de continuer leur industrie sans la modifier. Grave illusion, car à rester renfermés on n'aperçoit pas les progrès de la concurrence. Les savonneries nouvelles, installées par les Sionistes ou autres, auront les mêmes matières premières qu'ils traiteront avec un outillage perfectionné et par des procédés modernes. Quand les industriels de Naplouse comprendront cet état nouveau, ce sera trop tard pour eux³²⁰.

³¹⁸ Jaussen A., 1927, *op. cit.*, p. 288.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

³²⁰ *Ibid.*

Pour Jaussen, l'absence de mécanisation de l'industrie renvoie à un trait culturel propre à « l'esprit oriental », ainsi qu'à un conservatisme et une étroitesse d'esprit typiquement nâbulsiens. A l'appui de cette caractéristique typique de la « mentalité » locale, Jaussen rapporte un proverbe : « Le cheval a deux œillères qui empêchent son regard de s'écarter à droite et à gauche ; l'œil du Naplousien est arrêté au Nord et au Sud par l'Ebal et le mont Gêrizim³²¹ ». D'autres caractéristiques sont : l'attachement au sol natal frisant le chauvinisme, l'esprit de commerce tirant vers la cupidité...

D'une certaine manière, Jaussen avait vu juste ; l'industrie du savon connut sa première crise d'importance peu de temps après sa visite à Naplouse³²². Sarah Graham-Brown, dans son analyse de cette première crise du savon, utilise une rhétorique proche de celle de Jaussen, en présentant l'industrie savonnaire comme une parfaite illustration de « l'incapacité ou la répugnance des industriels [de Naplouse] à s'adapter » aux structures changeantes de l'économie et du marché, ou encore du « conservatisme général des anciens producteurs »³²³. Elle place le cas des industriels de Naplouse dans un cadre plus large : un manque d'intérêt pour l'industrialisation, de la part des propriétaires terriens et commerçants au Moyen-Orient en général, au profit du commerce, des affaires, de l'immobilier ou des services.

Des tentatives ont pourtant eu lieu, dès le premier quart du XX^e siècle dans les grandes savonneries, pour mécaniser et « améliorer » l'industrie du savon ; mais elles ont (presque) toutes plus ou moins échoué.

B. Mécanisation et authenticité

Les critiques contre l'absence de modernisation du savon de Naplouse ne sont pas le seul fait d'orientalistes comme Jaussen, ou de chercheurs occidentaux comme Sarah Graham-Brown. Dès 1916, Rafîq Tammîmî et Mohammad Bahjat, deux fonctionnaires de l'Etat ottoman, envoyés pour réunir des informations afin de rédiger un « guide » sur la moitié sud du district de Beyrouth³²⁴, après avoir précisé que « la manufacture connue à Naplouse est

³²¹ Jaussen, A., 1927, *op. cit.*, chapitre VII « Mentalité et traits de caractère », p. 260.

³²² C'est ce que Husâm Sharîf a appelée la *nakba* du savon. Voir *supra*, p. 150.

³²³ Graham-Brown, S., 1982, *art. cit.*, p. 140.

³²⁴ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 150. Doumani précise : « Etant donné que l'Empire ottoman était en pleine guerre, ils étaient plus probablement envoyés pour enquêter sur les conditions socio-économiques et l'attitude politique de la population en général » (*ibid.*).

celle du savon, issue de l'olivier », écrivaient dans *Wilâyat Bayrût* que les outils restaient « primitifs » (*ibtidâ'yya*), ajoutant :

Mais si un ou deux parmi les riches commerçants de savon à Naplouse (...) pensaient à envoyer leurs enfants en Europe pour qu'ils apprennent cette industrie, et revenaient ensuite améliorer l'état des savonneries de Naplouse (*hâlat al-masâbin al-nâbulsiyya*) et y introduire des outils et le matériel nécessaire, leur fortune doublerait ou triplerait³²⁵.

Les auteurs précisent un peu plus loin qu'ils ont donné ce conseil aux savonniers de Naplouse, et que dix d'entre eux, des « riches », ont promis qu'ils enverraient leurs enfants en Allemagne ou en France. Certains producteurs de savon se rendirent en effet à l'étranger pour y étudier divers procédés mécaniques de fabrication du savon. Sarah Graham-Brown mentionne qu'il a fallu pourtant attendre 1923 pour voir la première machine à couper du savon, installée par le Hajj Nimr al-Nâbulî. Il s'agit d'une information issue du *Commercial Bulletin* de juillet 1923, qui précise ensuite : « Des signes de compétition se manifestent déjà, car d'autres industriels font des démarches pour installer semblables machines³²⁶. »

1. « Ça n'a pas marché »

Un certain nombre de propriétaires de savonneries ont importé des machines pour tenter de mécaniser une partie de leur production. En 1950, le Hajj Musbâh al-Nâbulî (marque al-Tâj al-zahabî, « la couronne d'or ») se procura une liste des appareils vendus par la compagnie F. Jahn and Co., Manufacturers of Chocolate and Confectionary Machines : il s'agissait d'appareils pour découper, mettre en forme et emballer des morceaux de chocolat et de biscuits. La compagnie F. Jahn and Co. accompagna la liste de prix d'une lettre, qui précisait que la machine « Jahn » est « idéale pour former des blocs de savon ». Cette lettre enjoint les savonniers d'indiquer au plus vite leurs instructions, la taille des morceaux de savon ainsi que le détail de l'installation électrique disponible, en précisant qu'ils sont en mesure de faire une livraison rapide³²⁷.

En 1958-59, Anwar Kana'ân, le frère de Hamdî Kana'ân (« inventeur » du savon vert) importa des machines d'Allemagne, pour faire du savon de toilette, ainsi que me l'indiqua 'Imâd Kana'ân, le fils d'Anwar. J'avais visité la savonnerie Kana'ân, qui se trouve dans la zone industrielle de Naplouse ; 'Imâd m'avait alors montré les « premières machines (...) »

³²⁵ Bahjat, M., Tammîmî R., 1916, *op. cit.* p. 102.

³²⁶ *Commercial Bulletin*, juillet 1923, p. 24, cité par Graham-Brown S., 1982, *op. cit.*, p. 139.

³²⁷ Archives Nâbulî privées.

pour développer le savon de Naplouse », entreposées dans un coin de l'usine. Ce développement devait servir à améliorer la forme du savon, jugée peu pratique et inadaptée.

« Les machines que tu as vues étaient dans la vieille ville [dans la savonnerie familiale], en 58-59 nous les avons importées d'Allemagne. Neuves. Et c'était les premières machines à être importées en Jordanie, au royaume hachémite de Jordanie³²⁸ historiquement. Les premières machines importées pour développer le savon de Naplouse³²⁹ ».

Cependant, comme l'avoue plus tard 'Imâd, Anwar Kana'an avait finalement dû abandonner :

« Ensuite il a découvert qu'il y a besoin d'un système pour enlever l'humidité du processus de fabrication du savon, avant le processus mécanique... Parce que le savon, si tu veux changer sa forme ou son aspect traditionnel en une forme qui ressemble au savon « toilette » [le même mot est utilisé en arabe] (...) ce n'est pas une affaire facile, comme on s' imagine... (...) c'est beaucoup plus compliqué que ça³³⁰. »

C'est ce que me raconta également le Hajj Hasan al-Masrî, ancien ouvrier à la découpe, qui avait longtemps travaillé pour Anwar Kana'an ; ses propos confirmaient l'échec des tentatives de mécanisation :

« Quand on a fait l'exposition industrielle, ici au stade de la municipalité, Anwar Kana'an avait apporté des nouvelles machines de la société Krupp en Allemagne pour [le savon de] toilette. (...) Ensuite pendant l'exposition je leur ai fait du savon "toilette" et aussi celui des hôtels. Rien du tout ! Les machines sont parties (*râhû al-mâkinât*). Elles ne servent à rien (*wala binfa 'û la ishî*). »

Abû Mahmûd al-Kukhun, ancien ouvrier à la découpe et âgé de plus de quatre-vingts ans en 2005, avait travaillé pendant la période du Mandat anglais « chez le Hajj Nimr al-Nâbulsî ». Il se souvient que c'était « le premier qui ait apporté des machines » ; mais « il sortait des [morceaux] cassés plus que de [bons] morceaux »³³¹. Abû Mahmûd soupçonnait les propriétaires de vouloir ainsi se débarrasser du coût de la main-d'œuvre : « Ils ont essayé d'apporter des machines afin de [léser] les travailleurs, ils ne voulaient pas payer, ça n'a pas marché pour eux (*ma zabbat ma 'hum*)³³². »

A la savonnerie Masrî comme à la savonnerie Shaka'a, on fit longuement état, devant moi, de tentatives (échantillons de savon à l'appui) pour fabriquer du savon « comme du Lux » (*zayy al-Lux*). Dans tous les cas, le résultat était le même : ça « n'avait pas marché ».

³²⁸ Rappelons qu'à cette date la Cisjordanie était une partie de la Jordanie.

³²⁹ Entretien avec 'Imâd Kana'an, mai 2005.

³³⁰ *Idem*.

³³¹ Entretien avec Abû Mahmûd al Kukhun, septembre 2005.

³³² *Idem*.

D'après le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, ces échecs répétés avaient une cause structurelle. Bien loin de stigmatiser la « mentalité » archaïque des industriels savonniers, il m'expliqua qu'on ne pouvait pas mécaniser un savon 100 % huile d'olive : il fallait y ajouter des ingrédients qui augmentent le pourcentage d'acidité de l'huile, c'est-à-dire des graisses ou des huiles végétales comme l'huile de palme³³³. Pour les producteurs de savon blanc, tenir ensemble la mécanisation, la qualité, et le sens de la tradition, ou, comme le disait le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, « améliorer la forme du savon en gardant son caractère traditionnel », ressemblait fort à la quadrature du cercle :

« Ce qu'on peut dire sur le processus de développement pour les propriétaires de savonnerie [c'est que] ce développement concerne la mécanisation, et pour mécaniser à un certain moment il faudra introduire d'autres genres d'ingrédients, comme [des] huiles végétales et [des] graisses animales, et le produit ne sera pas à la fin du savon *nâbulî* au sens où on l'entend (*bil ma'nâ al-mafhûm*)³³⁴ ».

Rappelons que, si l'huile d'olive est un élément symbolique essentiel de la qualité du savon, l'huile d'olive palestinienne commença dès les années 1920 à être progressivement remplacée par de l'huile d'olive d'importation étrangère. Les années 1950, on l'a vu, virent l'introduction du savon vert, un savon fabriqué avec de l'huile issue d'une deuxième presse des olives (l'huile de *jift*), qui connut une assez grande prospérité. Dès les années 1960, d'anciens ouvriers devenus petits fabricants commencèrent à utiliser tous types d'huiles pour fabriquer du savon, ainsi que des graisses animales. La qualité de l'huile en vint donc à déterminer des « degrés » ou « classes » dans le savon de Naplouse. Le savon blanc, de toilette, est considéré comme le savon de qualité supérieure, *daraja ûla* (« première classe »). Le savon vert comme un savon de moindre qualité, *daraja tânia* (« deuxième classe »). Les savons fabriqués avec de l'huile de palme, de coco, sont les savons de « troisième classe » (*daraja thâlitha*), le degré le plus bas étant le savon fabriqué avec des graisses animales. Le nom de « savon de Naplouse », néanmoins, reste attaché au savon blanc et vert (donc à l'huile d'olive), de première et deuxième « classe », avec sa forme cubique rudimentaire et son emballage caractéristique, estampillé à la marque de la savonnerie : c'est le savon de Naplouse « traditionnel » (*taqlîdî*). Le nom « savon de Naplouse » correspond enfin, aujourd'hui, à des normes fixées pour l'exportation par la Jordanie, qui règlent le pourcentage de soude, d'huile, d'humidité, etc. pour que le savon soit bien « de Naplouse »³³⁵.

³³³ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

³³⁴ *Idem*.

³³⁵ Entretien avec Abû Amjad, avril 2005, et avec Shâdî, ouvrier à la cuisson à la savonnerie Masrî d'Irbid, octobre 2007.

2. Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées

L'essentiel des tentatives de modernisation, de fait, ont été réalisées non par les grands propriétaires, mais par les petits fabricants, souvent issus de lignées d'ouvriers et reconvertis dans la fabrication de savon avec des huiles végétales ou des graisses animales. Pour ces derniers, la modernisation de l'outillage et la diversification de la production était une question de survie : la demande en savon vert, utilisé essentiellement pour le lavage des sols et des vêtements, a été bouleversée par l'introduction des machines à laver, lessives et produits d'entretien.

L'exemple d'Abû Rashîd est à cet égard particulièrement significatif. Agé d'environ 55 ans, il n'était pas issu d'une lignée d'ouvriers des savonneries mais avait commencé très tôt à travailler dans le savon, chez un ami de son père, afin d'aider à subvenir aux besoins de la famille³³⁶. Il fait partie de ces ouvriers qui ont cherché à profiter de la diversification de l'huile pour ouvrir une petite fabrique.

« J'avais, disons, de l'ambition dans mon métier. (...) j'ai essayé de me développer (...) J'ai réussi à réunir trois ouvriers (...), et nous avons fait la première fabrique de savon (...) c'était en 1977. Un peu avant que je me marie. (...) Après 85 j'ai rencontré un certain nombre de problèmes, le plus important étant le problème économique. (...) J'ai produit du savon... avec de l'huile animale... la graisse de vache et de mouton (...) J'avais un certain nombre de marques, la « citadelle » et le « bougeoir » (...) »

Puis j'ai essayé de me moderniser un peu... J'ai apporté des machines pour faire du savon de toilette. J'ai rencontré le problème (...) [de] l'arrivée des produits importés sur le marché local. On a été face à un raz-de-marée qui était la production chimique... (...) 90% du marché est parti ! (...) On a été confrontés à la réalité de l'importation. A partir de là dès qu'on voulait faire un pas en avant on revenait en arrière³³⁷. »

A l'heure actuelle, on compte encore à Naplouse et dans les villages environnants trois ou quatre petites fabriques, souvent tenues par d'anciens ouvriers des savonneries. La plupart ont abandonné le « travail des machines » (*shughul al-mâkinât*) et produisent du savon vert, parfois du savon fait avec ce qu'ils appellent de l'huile « blanchie » (*mubayyad*), c'est-à-dire une huile de *jift* rendue plus blanche par un procédé chimique. Ils ne travaillent plus qu'occasionnellement.

Cet échec tient essentiellement à des raisons économiques. Victimes de leur manque de capital, des nouvelles taxes (TVA) imposées par l'Autorité palestinienne, ainsi que de la

³³⁶ Je reviens en détail sur le parcours d'Abû Rashîd *infra*, Troisième partie, « “Mu'allmî”... », p. 372.

³³⁷ Entretien avec Abû Rashîd, 2005.

généralisation du bouclage en 1994-1995, les petites fabriques se trouvèrent incapables de résister à la concurrence étrangère. Le marché du savon fait à la machine, avec des graisses animales ou des huiles végétales, est couvert en quasi-totalité par les produits importés, que ce soient les savons des marques Lux ou Palmolive, vus comme des produits « modernes », ou des savons bon marché importés « de Turquie ou de Chine ».

C. Le savon de Naplouse, un produit authentique ?

Il arrivait souvent que les habitants de Naplouse attribuent, à l'instar de Jaussen, l'absence de modernisation du savon de Naplouse à un problème de « mentalité » (*'aqliyya*), tout aussi bien celle des savonniers que celle des consommateurs. Ainsi, ces propos que me tint Mâzen al-Shaka'a en juillet 2007 :

« Le problème avec ces gens du savon (*taba'in as-sâbûn*)... ils travaillent avec la mentalité ancienne (*al-'aqliyya al-qadîma*), celle de mon père et de mon grand-père... Il y en a qui ont commencé à réfléchir à comment développer (*yttawiru*) (...) ils ont essayé, ils n'ont pas réussi, ils se sont rendus [en disant que] ça ne marche pas. (...) Amîn, tu lui dis de changer, il te dit non. Mâher [le directeur de la savonnerie Shaka'a]³³⁸, tu lui dis de changer il te dit non. (...) Il a peur. Il te dira ce ne sera plus du savon de Naplouse (*sâbûn nâbulî*) (...)

Le savon de Naplouse, il a cette forme-là. Si tu vas voir le client d'Amîn, et que tu lui dis le savon Jamal ou le savon Muftâhayn est devenu comme ça, il te dit : « Non, ce n'est pas du savon Jamal, ça ne va pas, je n'en veux pas ». C'est ça le problème³³⁹. »

Il faut cependant se méfier d'une apparence de continuité qui, de Jaussen à Mâzen Shaka'a en passant par Sarah Graham-Brown, stigmatiserait une « mentalité » ancienne si ce n'est arriérée, caractérisant l'esprit nâbulî (voire l'esprit oriental). S'il est vrai que le sentiment d'identité et de fierté locale s'exprime avec une grande force à Naplouse, la question est plutôt celle du sens que prend cette identification, et à travers elle, celle du sens de la tradition. Ainsi que le fait justement remarquer Doumani, dans la conclusion de son ouvrage :

« Les Nâbulîs, encore aujourd'hui, tout comme leurs homologues d'autres régions conservatrices de l'intérieur, tirent une grande fierté de leur ancrage dans des coutumes et des pratiques qui renforcent leur sens d'identification locale. Mais (...) les significations de la tradition étaient constamment redéfinies, et la continuité apparente cachait des transformations importantes dans les fondements matériels de la vie quotidienne³⁴⁰. »

³³⁸ Mâher (Abû Zâfer) al-Shaka'a est le cousin de Mâzen.

³³⁹ Entretien avec Mâzen al-Shaka'a, juillet 2007.

³⁴⁰ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 239.

En ce qui concerne le savon de Naplouse, il faut donc se garder d'analyser ses problèmes récurrents de compétitivité avec des produits étrangers comme une confrontation binaire entre un produit « traditionnel » et un produit censément « moderne », et les difficultés de l'industrie sous les seules espèces d'une mentalité « primitive », incapable de s'adapter au monde actuel. Il nous faut, en revanche, réfléchir au sens de l'utilisation par certains Nâbulsîs de cette grille d'explication, en termes d'opposition entre « tradition » et « modernité ». En particulier, il nous faut prendre réellement au sérieux le point suivant : si le savon de Naplouse ne s'est pas « développé », c'est parce que changer l'une ou l'autre de ses caractéristiques, pour le consommateur qui y est habitué, ce serait changer son identité. « Ce ne serait plus du savon de Naplouse. »

On ne peut cependant s'arrêter à cette réponse, sous peine de s'enfermer dans la tautologie ; il faut ouvrir la boîte noire de la tradition, et nous interroger sur la relation des habitants de Naplouse à « leur » savon. Qu'est-ce, pour un Nâbulsî, que le savon de Naplouse, et qu'est-ce qui fait l'attachement de certains d'entre eux à son caractère « traditionnel » ? Car le sens de la tradition et/ou de la modernité n'est pas donné une fois pour toutes, mais bien, pour reprendre des termes de Gérard Lenclud, par le « “point de vue” que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés³⁴¹ ».

Afin de comprendre les échecs de la « modernisation » du savon de Naplouse, il faut donc mettre en regard les difficultés économiques et politiques propres à la région, avec les représentations collectives de ce qu'est, ou devrait être, le savon de Naplouse, ou, en d'autres termes, de son « authenticité ». L'hypothèse que je formule ici est la suivante : si le savon de Naplouse ne s'est jamais « modernisé », c'est parce qu'il est attaché à des représentations qui, bien souvent, le figent en un objet du passé ; représentations qui, par ailleurs, contrastent avec sa réalité actuelle, et les transformations constantes et régulières dans les fondements matériels de l'industrie tout au long du XX^e siècle. C'est dans une oscillation entre des représentations qui, souvent, le fixent dans une identité figée, et un ensemble de pratiques qui attestent de ses usages actuels que réside, sans doute, le sens de la tradition. Les flottements et paradoxes entre la pratique vivante de l'industrie, et des représentations « passéistes » me semblent caractéristiques du statut d'« entre-deux » qu'occupe l'industrie du savon de Naplouse, et de son processus de constitution en *turâth*.

³⁴¹ Lenclud, G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, numero-9 - *Habiter la Maison* (octobre 1987), [En ligne], mis en ligne le 19 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3195.html>. Consulté le 2 octobre 2009).

C'est précisément cette position d'entre-deux qui lui donne sa puissance heuristique : c'est elle qui nous permet d'observer le processus, à de nombreux égards hésitant, de constitution d'un objet ou d'une pratique en *turâth*. Celle-ci, en outre, n'est pas imposée « d'en haut » par un discours intellectuel ou étatique, comme ce fut le cas pour d'autres traditions appartenant au « patrimoine populaire » (*al-turâth al-sha'bî*) palestinien. C'est ce que je vais tenter de montrer à présent.

Chapitre 3. Savonnerie et représentations. Le savon de Naplouse, un vestige du passé ?

Emma Aubin-Boltanski, dans son travail sur les *mawsim*-s (pèlerinages³⁴²) de Nabî Mûsâ et Nabî Sâleh, propose une réflexion profonde sur le sens et les pratiques du patrimoine (*turâth*) en Palestine³⁴³. Certes, la pratique d'une industrie n'est pas un pèlerinage, et il existe bien entendu de nombreuses différences entre les *mawsim*-s et l'industrie du savon de Naplouse. Certains détails de l'enquête d'Emma Aubin-Boltanski, pourtant, se rapprochent de ma propre expérience. Ainsi des écoliers qu'elle rencontrait régulièrement à la bibliothèque Al-Ansârî de Jérusalem, « plongés dans les différentes encyclopédies palestiniennes, [qui] préparaient des exposés sur le folklore. [Car] (l)es *mawsim*-s figuraient parmi les “traditions à étudier”³⁴⁴ » : ils me rappelèrent les étudiants de l'université Al-Najâh que je croisai parfois à la savonnerie, munis d'un bloc-notes et d'un appareil-photo, venus faire un « rapport » pour un cours sur le *turâth*. Comme Emma Aubin-Boltanski, je fus fréquemment renvoyée à des livres écrits sur le sujet. Elle raconte qu'on lui recommanda, au début de sa recherche, de rencontrer un vieil homme à Hébron, réputé pour sa bonne mémoire, et qui avait assisté au *mawsim* dans les années 1920 et 1930.

Avant notre rencontre, il photocopiea un nombre important de documents à la bibliothèque municipale (articles d'encyclopédies ou de journaux et ouvrages entiers) qu'il tint à me lire dans leur intégralité, des heures durant. Il fut impossible de l'amener à évoquer ses souvenirs personnels tant ils lui semblaient contenir « tous » les détails importants³⁴⁵. »

Cet épisode me rappela l'entretien que j'eus à Amman avec Mohammed *beîk* al-Masrî, qui me montra, lorsque je le rencontrai chez lui, un passage qu'il avait photocopié du livre du principal historien local de Naplouse³⁴⁶, et qui traitait de l'industrie du savon. Je ne pus recueillir que très peu de ses souvenirs sur la savonnerie, car l'essentiel du temps se passa en lecture du dit chapitre. Il n'y a pas cependant pas autant d'écrit(s) sur l'industrie du savon que sur les *mawsim*-s. La réaction de mes interlocuteurs, quand je leur exposais l'objet de ma recherche, était plutôt de s'étonner que l'on puisse écrire « un doctorat » sur le sujet. Ayman al-Shaka'a, le cousin de l'ancien maire de Naplouse Ghassân al-Shaka'a, me dit explicitement

³⁴² Rappelons que *mawsim* signifie littéralement « saison », dénotant l'idée que les pèlerinages étaient saisonniers.

³⁴³ Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.* Les analyses qui suivent sont très largement inspirées de cette réflexion, à de nombreux égards extrêmement éclairante.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 162.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 162-163.

³⁴⁶ Il s'agit du livre de Ihsan Nimr, *Târikh Nâblis wa al-balqa'*.

que les savonneries à Naplouse, c'était quelque chose « du passé », qui n'avait plus beaucoup d'importance pour la ville.

1. L'industrie du savon comme turâth : l'ambivalence du patrimoine savonnier

1°) Tradition et autorité sociale : le rôle des folkloristes

Une tradition devient réellement « authentique », comme le rappelle utilement Gérard Lenclud³⁴⁷, dès lors qu'elle est prise en main par une autorité sociale qui s'est donné pour mission de veiller sur elle – et bien souvent, de la construire comme telle. En ce qui concerne les *mawsim*-s, Emma Aubin-Boltanski a montré que cette autorité sociale est représentée par les folkloristes qui ont œuvré, parfois conjointement avec l'Autorité palestinienne, à définir les critères du « vrai » *mawsim* à des fins généralement nationalistes. « Dans le corpus ordonné des folkloristes », écrit-elle, « les *mawsim*-s constituent l'une des traditions mobilisées pour affirmer une présence et un ancrage dans le territoire »³⁴⁸.

Rappelant la place importante occupée par le folklore (*fulklûr*) au sein de la société palestinienne³⁴⁹, elle souligne le rôle fondateur, dans le processus de constitution d'un objet ou d'une pratique en *turâth*, du discours de ces « intellectuels ou universitaires palestiniens qui s'intéressent au patrimoine, à l'héritage et aux traditions locaux »³⁵⁰. Les folkloristes prennent en charge la constitution du patrimoine commun à la nation ; tâche d'autant plus importante que, dans le cas de la Palestine, l'identité nationale est niée et explicitement attaquée par cet autre projet national qu'est le projet sioniste, qui s'attache à en saper les fondements. Emma Aubin-Boltanski montre que les recherches sur le folklore en Palestine (comme du reste en Europe au XVIII^e et au XIX^e siècle), sont marquées par une double idéologie. Nationaliste d'une part, car les croyances, coutumes, traditions recueillies sont « élevées au rang de pilier de l'identité collective »³⁵¹. Archaïsante, de l'autre, car ces matériaux sont « considérés comme des vestiges du passé en danger de disparition (...) La tradition, même si elle n'a jamais cessé d'être vécue au présent, est rejetée dans le passé et

³⁴⁷ Voir Lenclud, G., 1987, *art. cit.*

³⁴⁸ Aubin-Boltanski E., 2007, *op. cit.*, Introduction, p. 14.

³⁴⁹ Elle en veut pour preuve « l'*Encyclopédie du folklore* en trois volumes qui en est à sa quatrième édition, le nombre important de musées et d'organisations en charge de la protection ou de la « résurrection » du folklore » (Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, chapitre 5 « Le folkloriste comme acteur », p. 161).

³⁵⁰ Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, p. 161.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

niée dans sa forme actuelle³⁵² ». Peut-être a-t-on, dans cette dernière formule, une caractéristique fondamentale de la constitution, dans le discours, d'un objet ou d'une pratique vivante en *turâth*. C'est, en tout cas, ce que constate Emma Aubin-Boltanski pour les *mawsim*-s, remarquant que « chez de nombreux pèlerins, on retrouve le sentiment de ne pas participer "au vrai *mawsim*" »³⁵³ ». La savonnerie à Naplouse, ainsi que l'objet savon, de même, sont considérés par une majorité d'habitants comme des « vestige[s] du passé en danger de disparition ».

Le fascicule de Husâm Sharîf

Il n'existe qu'une « étude académique » entièrement consacrée à « l'industrie du savon à Naplouse ». Il s'agit du fascicule de Husâm Sharîf, qui le rédigea à la fin des années 1980 et au début des années 1990, pendant la première Intifada. « De toute façon, on tuait le temps, on n'avait pas de travail, et j'ai considéré ça comme un acte contre l'occupation³⁵⁴ », commenta-t-il lors d'un entretien que nous eûmes en 2004 à la bibliothèque de la municipalité.

Husam Sharîf est originaire d'une famille de Naplouse. Il a étudié la physique à l'université, mais est passionné d'histoire locale. Je le rencontrai à deux reprises : une fois en 2004, une autre fois en 2005, lors d'un entretien que je menai chez lui avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, un ancien ouvrier des savonneries qui avait travaillé à la savonnerie Tûqân et qui possédait une petite fabrique de savon³⁵⁵. Husâm Sharîf me montra à cette occasion plusieurs autres de ses recherches, non publiées, qui traitaient des « jardins à Naplouse », de « l'arrivée de l'automobile dans la ville de Naplouse », de « pourquoi Naplouse a-t-elle été appelée Jabal al-Nâr (montagne du feu) ? »...

Lorsqu'il rédigea son fascicule, Husâm Sharîf était employé de la bibliothèque de la municipalité : il avait à sa disposition les archives, qu'il utilisa pour son ouvrage, également agrémenté de photographies. Il fut aidé dans sa tâche par Cheikh Dawwûd Abû Seîr.

« Pendant la première Intifada de 87, (...) je travaillais ici, dans le centre de documentation [de la municipalité], il y avait beaucoup de gens qui venaient poser des questions sur l'industrie du savon, et il n'y avait pas d'études... exhaustives (...).

- *Quelles personnes venaient... ?*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 171.

³⁵⁴ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

³⁵⁵ Husâm Sharîf est un homme très croyant, et Cheikh Dawwûd est son conseiller en matières religieuses.

- Des étudiants, des visiteurs... qui connaissaient l'importance de l'industrie du savon, ils voulaient des informations, et ils n'en avaient pas. Donc moi je me suis intéressé au sujet, j'ai commencé à m'intéresser à toutes les industries traditionnelles (...) j'ai découvert que l'industrie la plus importante, si on veut parler de Naplouse, on doit parler du savon. (...) C'est vrai que ça a pris beaucoup de temps, car les sources qui existaient étaient des sources de première main, il n'y a pas de livres...

- *Oui, j'ai vu que le livre que tu as écrit est le seul qui existe...*

Oui, oui oui... il y avait seulement des articles et des sources dispersées, mais d'études académiques, il n'y en avait pas, donc j'ai fait cette étude, et *hamdullillah* [grâce à Dieu], la municipalité l'a publiée³⁵⁶... »

Ecrit pendant la première Intifada, l'ouvrage de Husâm Sharîf ne fut pourtant publié par la bibliothèque de la municipalité qu'en 1999. La date n'est sans doute pas anodine, car il s'agit d'une période pendant laquelle le *turâth* se trouva au centre d'un engouement renouvelé, orchestré par l'Autorité palestinienne depuis 1995³⁵⁷. La préface place explicitement l'industrie du savon de Naplouse parmi les objets du *turâth*. Les formulations y sont néanmoins révélatrices de l'ambiguïté de cette dénomination, et de son oscillation entre deux pôles : dimension locale et dimension nationale (palestinienne). Le centre des archives de la municipalité y remercie le maire de l'époque, Ghassân al-Shaka'a, de son « vif intérêt pour l'histoire et le patrimoine de la ville (*tarîkh wa turâth al-madîna*) ». Le même Ghassân al-Shaka'a écrit pourtant à la page suivante :

L'industrie du savon de Naplouse a gagné une renommée mondiale (...) comme métier qui est rattaché à l'huile palestinienne qu'on considère comme l'élément essentiel de sa fabrication.

Par la référence à l'huile palestinienne, Ghassân al-Shaka'a donne à la fabrication du savon de Naplouse une dimension nationale. C'est cependant après 2002 qu'est apparu un discours, apparemment nouveau, sur l'industrie du savon comme *turâth*.

2°) 2002 : un regain d'intérêt pour le *turâth* savonnier

On a vu précédemment que ce ne sont pas les destructions israéliennes qui ont donné le coup d'arrêt à l'industrie du savon à Naplouse, déjà en net déclin depuis les années 1980, et moribonde depuis le début de la deuxième Intifada. Celles de l'opération Rempart

³⁵⁶ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

³⁵⁷ Sur ce sujet, voir en particulier Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, Pirinoli C., 2002, *art. cit.*, et 2006, *art. cit.*.

d'avril 2002³⁵⁸, qui démolirent totalement les savonneries Nâbulsî et Kana'ân dans la vieille ville, ont suscité, en revanche, une attention nouvelle à la nécessité de préserver la « mémoire » des savonneries, comme trace visible de l'héritage du passé. Des enjeux de préservation d'identité ont été mis en avant, attachés à la notion de *turâth*.

Depuis 2002, des articles de la presse locale, sur papier ou sur Internet, témoignant d'un regain d'intérêt pour l'industrie, jouent de l'ambiguïté de cette notion, faisant du savon de Naplouse tantôt le vestige d'une grandeur passé, tantôt le symbole de la résistance du peuple palestinien, de sa volonté à produire encore et toujours sur son sol, malgré les agressions israéliennes et la concurrence étrangère. On se souvient de l'article, cité en introduction, sur le savon de Naplouse « ambassadeur du patrimoine palestinien » (*safîr al-turâth al-filastîni*), où il était érigé en symbole d'une identité nationale en résistance³⁵⁹. En 2004, lors de mon séjour exploratoire, l'architecte Nasîr 'Arafât me signala l'existence du mémoire de master d'architecture sur les savonneries de Mouna Salameh³⁶⁰. L'auteur, enseignante à l'université Al-Najâh de Naplouse, place son étude dans une continuité temporelle, celle d'une entreprise pour le sauvetage d'une identité en péril. Elle emploie, pour justifier le choix de son objet, une rhétorique qui est celle de « l'urgence ». Le résumé du mémoire précise en effet que

(...) les bâtiments des savonneries (...) ont été tout spécialement visés pendant les dernières invasions israéliennes des villes palestiniennes (...). Le besoin se fait sentir de rassembler des informations sur les savonneries avant qu'elles ne soient complètement détruites, et que ces informations ne soient perdues à jamais³⁶¹.

Plus loin, au début de l'introduction :

Naplouse fait partie des plus anciennes villes arabes, qui se caractérise par son histoire ancienne et noble (...) C'est pour cela que le devoir de ses enfants (*wâjib abnâ'îha*) envers elle est de (...) la faire revivre (*ihîâ'ha*), restaurer ses bâtiments et revivifier les ruines historiques, pour préserver cet héritage de notre civilisation. C'est très important pour préserver l'héritage palestinien (*al-turâth al-filastîni*) sur son sol, afin de faire face aux politiques israéliennes qui tentent de remplacer cette identité authentique, et de faire disparaître ses traits³⁶².

³⁵⁸ Rappelons que l'opération Rempart désigne une vaste offensive israélienne qui toucha toutes les villes de Cisjordanie.

³⁵⁹ Voir *supra*, Introduction générale, p. 28.

³⁶⁰ Salameh, Mouna, 2003, *op. cit.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, introduction, p. 2.

La rhétorique du « sauvetage de la culture » est, tout au long du XX^e siècle, caractéristique des ouvrages des folkloristes³⁶³. Emma Aubin-Boltanski s'est intéressée à l'un des pionniers de ces intellectuels locaux, Tawfiq Canaan³⁶⁴. Pour lui, rappelle-t-elle, la collecte du folklore était « un travail avant tout “archéologique” » ; il expliquait qu'il était

« (...) urgent que les archéologues réunissent des informations sur le folklore, les superstitions et les coutumes de la Terre sainte car elles constituent un matériel indispensable pour l'étude de la civilisation de l'Orient ancien et de la religion primitive³⁶⁵. »

Se présentant comme « enfant du pays » (*ibn al-balad*), Tawfiq Canaan donnait également à son travail une dimension nationaliste : « les traditions et les coutumes qu'il rassemblait comme autant de monuments devaient déposer pour l'histoire d'un pays, le sien : la Palestine³⁶⁶. » C'est une rhétorique similaire qu'adopte Mouna Salameh dans son étude : l'extinction de l'industrie du savon y est explicitement liée aux destructions israéliennes. Elle présente d'ailleurs son entreprise comme une tentative de « conscientisation » également politique : la préservation des savonneries, et l'utilisation du savon de Naplouse deviennent partie prenante du *sumûd*, c'est-à-dire de la persévérance des Palestiniens à demeurer, coûte que coûte, sur leur sol malgré les attaques israéliennes³⁶⁷.

Ainsi, à travers la rhétorique de l'« urgence » et du « sauvetage de la culture », Mouna Salameh inscrit les savonneries dans le champ du patrimoine (*turâth*), ou folklore (*fulklûr*), où elles n'apparaissaient jusqu'alors que peu. Le discours et la rhétorique ne sont pas nouveaux ; c'est son application à l'industrie du savon qui l'est davantage. Car à la différence d'autres pratiques populaires comme les danses (en particulier la *dabka*³⁶⁸), les *mawsim*-s étudiés par Emma Aubin-Boltanski, ou encore la littérature orale, l'industrie du savon de Naplouse ne fait partie des traditions nationalement constituées, et explicitement répertoriées dans le domaine du *turâth* palestinien, que de manière anecdotique.

³⁶³ On retrouve cette rhétorique de « sauvetage de la culture » chez les collectionneurs palestiniens en Jordanie étudiés par Irene Maffi (Maffi, I., 2004, *op. cit.*).

³⁶⁴ Tawfiq Canaan (1882-1964) est l'une des grandes figures du mouvement folkloriste palestinien. Ce médecin fils de pasteur protestant luthérien, diplômé de l'université américaine de Beyrouth, publia un grand nombre d'articles et d'ouvrages (en anglais et en allemand) sur « les superstitions, la médecine populaire, l'architecture traditionnelle et les dialectes locaux » (Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, p. 167).

³⁶⁵ Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, p. 167, citant Canaan, T., 1927, *Mohamadan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jérusalem.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 168.

³⁶⁷ Le terme de *sumûd* renvoie, plus précisément, à la stratégie adoptée par les notables palestiniens vis-à-vis de l'occupant israélien, par opposition à la lutte armée menée à l'extérieur par l'OLP.

³⁶⁸ Il s'agit d'une danse dont il existe de nombreuses variantes régionales.

3°) La savonnerie à Naplouse : un *turâth* local

Il n'existe pas de corpus réellement élaboré par les folkloristes sur l'industrie du savon de Naplouse. L'*Encyclopédie du folklore palestinien* (*Mawsû'at al-fulklûr al-filastînî*) de Nimr Sirhân, ne comporte pas de notice sur le savon, mais seulement une photographie de l'opération du *bast* à la savonnerie Shaka'a dans les années 1930 (document 5)³⁶⁹. L'encyclopédie de Mustapha Dabbâgh, *Bilâdunâ Filastîn* [Notre pays la Palestine]³⁷⁰ y consacre un petit chapitre (à peine trois pages).



Document 5. L'opération du *bast* à la savonnerie Shaka'a, au début du siècle. Cette photographie se trouve dans l'*Encyclopédie du folklore palestinien* de Nimr Sirhan, ainsi que dans l'ouvrage de Sarah Graham-Brown, 1980, *Palestinians and their Society, 1880-1946: A Photographic Essay*, London and New York, p. 113.

³⁶⁹ On retrouve la même photographie dans l'ouvrage de Sarah Graham-Brown, 1980, *Palestinians and their society, 1880-1946: a Photographic Essay*, London and New York, p. 113.

³⁷⁰ D'après Elias Sanbar, un ouvrage comme celui de Mustapha Dabbâgh renvoie à un autre mode d'écriture que celui du « sauvetage de la culture » : il s'agit du mode de l'inventaire. *Bilâdunâ Filastîn* serait « la reconstitution dans ses moindres détails d'un pays englouti (...) : géographie physique, toponymie, géologie, climatologie, démographie, histoire, croyances, archéologie, structuration de la société en clans, tribus, familles... ». (Sanbar, E., 2003, *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, p. 217).

Le Centre de recherches sur le patrimoine et la société palestinienne (*markaz dirâsât al-turâth wa al-mujtama' al-filastîni*), fondé en 1973 dans la ville d'Al-Bireh à l'initiative de la société *In'âsh al-usra* (« renaissance de la famille »), s'est surtout intéressé aux traditions villageoises. La première étude de ce centre porte sur le patrimoine du village de Turmus'aya en Cisjordanie, présenté comme un cas « exemplaire ». Elle a été publiée pour la première fois en 1973 par le Centre de recherches de l'OLP, à Beyrouth, sous le titre *Etude sur la société et le patrimoine populaire palestinien. Le village de Turmus'aya (Dirâsa fî-l-mujtama' wa al-turâth al-sha'bî al-filastîni. Qariat Turmus'aya)*³⁷¹. Le onzième chapitre porte sur « l'industrie populaire au village » : l'industrie du savon y est présentée parmi les autres industries villageoises. Dans le premier numéro de la revue *al-Turâth wa al-Mujtama'* (« Le patrimoine et la société »), éditée par le même centre, un article sur « l'activité agricole annuelle du paysan de Bir Zeit » classe la fabrication du savon dans les productions agricoles, et dans les travaux effectués par les femmes. Il est vrai que celle-ci est aussi une production domestique ; la fabrication villageoise, par des femmes, se laisse plus aisément « folkloriser », car elle rejoint l'imaginaire quelque peu stéréotypé en Palestine de la mémoire villageoise comme mémoire originelle³⁷². La revue *al-Turâth wa al-Mujtama'* fit cependant paraître en 1975 un article sur « l'industrie du savon de Naplouse ». Significativement, l'auteur est un *ibn-al balad*, membre de la famille Nâbulî, pour qui l'industrie du savon est de surcroît un *turâth* familial.

Au début de l'année 2009, je rencontrai l'anthropologue et folkloriste Sharîf Kana'aneh dans son bureau de la société *In'âsh al-usra* à al-Bireh. Ce professeur émérite à l'université de Bir Zeit est également l'actuel directeur du Centre de recherches sur le patrimoine et la société palestinienne³⁷³, le responsable des publications de la revue *al-Turâth wa al-Mujtama'*, et auteur de nombreux articles et ouvrages sur le « patrimoine populaire » palestinien. Lorsque je lui parlai d'un article sur « l'industrie du savon à Naplouse » paru dans *al-Turâth wa al-Mujtama'* en 1975, il se montra d'abord surpris ; sa réaction, lorsque je

³⁷¹ Voir Sharîf, M., 1980, *Le patrimoine culturel palestinien*, Paris, Le Sycomore.

³⁷² Sur ce point, voir Picaudou, N., 2001, « Identité-mémoire et construction nationale palestinienne », *Les Annales de l'Autre Islam* n° 8, « La Palestine en transition. Crise du projet national et construction de l'Etat », numéro coordonné par N. Picaudou, p. 339-361.

³⁷³ Le Centre de recherches sur le patrimoine et la société palestinienne tient tous les ans un colloque sur un thème qui tourne autour du *turâth*, ou de sujets de société. Le colloque de 2008 se tint autour de la question « L'identité palestinienne, jusqu'où ? » (*al-hawîyya al-filastîniyya, ilâ eina ?*). En 2009, on discuta de la « situation et [de l'] avenir de la famille palestinienne » (*wâqî' wa mustaqbal al-'â'ila al-filastîniyya*). Ces colloques accueillent des participants et orateurs (généralement toujours les mêmes) des Territoires occupés, des territoires de 1948 (actuellement Israël), mais aussi des intervenants étrangers.

lui demandai quelques conseils de lecture sur l'industrie du savon comme *turâth*, fut de me répondre que je ne trouverais rien de tel dans les publications du centre. Il me renvoya à des sources locales, dans des ouvrages traitant non explicitement du *turâth*, mais de la ville de Naplouse.

L'industrie du savon de Naplouse, ainsi, n'appartient pas au domaine classique de recherche des folkloristes, et les écrits sur le savon ne représentent pas un corpus organisé. Il existe cependant des discours qui représentent un « savoir-dire³⁷⁴ » plus diffus sur cette industrie. Discours parfois épars, ils proviennent à sources à statuts divers, et ce « savoir-dire », s'il n'a pas vraiment fait l'objet d'une synthèse, constitue néanmoins l'industrie du savon, de manière plus fine, en objet du patrimoine local.

2. Savon de Naplouse et histoire(s) locale(s) : un « savoir-dire » sur l'industrie du savon

Livres d'histoire locale, tout d'abord : Tammîmî et Bahjat consacrent dans *Wilâyat Bayrût* trois pages à l'industrie du savon de Naplouse. Le volumineux ouvrage de l'historien local Ihsân Nimr, *Tarîkh Jabal Nâblus wa al-Balqa'* [Histoire de Naplouse et de la Balqa' (région du nord de l'actuelle Jordanie)], rédigé entre 1936 et 1961, comporte un chapitre sur « l'industrie du savon », lui-même divisé en cinq sous-chapitres : « Histoire du savon », « Cuisson du savon », « Le savon parfumé », « Fabricants et commerçants de savon au siècle dernier », « Perte d'une société de savon »³⁷⁵. Quelques pages de la somme de Mustapha Dabbâgh *Bilâdunâ Filastîn* [Notre pays la Palestine], on l'a dit, traitent de l'industrie du savon, suivies d'un chapitre sur la *knâfa*³⁷⁶. Des ouvrages plus récents, et plus localisés comme le volume de la « Série des villes palestiniennes » [Salsalat al-mudun al-filastîniyya] sur Naplouse³⁷⁷, ou l'ouvrage de 'Abdallah Sâlih Kalbûna *Tarîkh medinat Nâblus* [Histoire de la ville de Naplouse]³⁷⁸ qui retrace l'histoire de la ville des origines jusqu'en 1918, contiennent également un « passage obligé » par la principale industrie locale.

Quittant le domaine de l'histoire à proprement parler, l'autobiographie de Mohammad 'Izzat Darwaza *Mi'at 'âm filastîniyya* [Cent ans palestiniens], constituée d'une succession de petites « notes », en comporte une sur « l'industrie du savon, les savonneries (*al-sabbanât*) et

³⁷⁴ J'emprunte ce terme à Emma Aubin-Boltanski.

³⁷⁵ Nimr, I., 1936-1961, *Tarîkh Jabal Nâblus wa al-Balqa'* [Histoire du Jabal Nablus et de la Balqa'], Naplouse, imprimerie al-Nasr al-tijariyya, chapitre 4, « Sinâ'at al-sâbûn » [l'industrie du savon], p. 288-295.

³⁷⁶ Rappelons que la *knâfa*, composée de fromage fondu, de cheveux d'anges et nappée de sirop de sucre, est la célèbre pâtisserie locale de Naplouse.

³⁷⁷ Al-Helû, M., (sans date), *Qusat medinat-Nâblus* [Histoire de la ville de Naplouse], Amman, Série des villes palestiniennes n°3.

³⁷⁸ Kalbûna, A., 1996, *Tarîkh medinat-Nâblus* [Histoire de la ville de Naplouse], Naplouse.

leurs propriétaires à Naplouse³⁷⁹ ». Si les passages des ouvrages académiques sont pour la plupart peu développés, le récit de Darwaza, en revanche, décrit en détail, suivant ses souvenirs, les aspects pittoresques et marquants de l'industrie du savon.

Ajoutons que, au début de mon enquête, je fus dirigée vers des personnages que j'appellerai, certes à une échelle micro-locale, des « fixateurs » de la mémoire : sur certains points controversés, ils se réclamaient d'une autorité sur le savoir, que leur permettait leur statut. Un bon exemple en est le Hajj Mo'âz al-Nâbulsî, « l'expert » du savon. Une grande partie des informations orales recueillies par Husâm Sharîf, dans son fascicule, proviennent d'entretiens avec le Hajj Mo'âz (ou avec son père, Mâjid al-Nâbulsî). Au-delà de la distinction oral / écrit, le discours de ces personnages contribue à la constitution du « savoir-dire » sur l'industrie du savon. Ajoutons que les sources locales se sont récemment enrichies de la version traduite en arabe du livre de Beshara Doumani (*I'âdat iktishâf Filastîn*), ouvrage qui fait référence auprès des érudits locaux. On peut en trouver un exemplaire à la bibliothèque de la municipalité ; Husâm Sharîf me signala à plusieurs reprises qu'il avait lui-même « beaucoup aidé Beshara » lorsque celui-ci avait mené son enquête à Naplouse au début des années 1990³⁸⁰.

C'est donc à partir de ces sources que j'aborde tout d'abord la question des souvenirs et représentations des habitants de Naplouse sur « leur » savon. Les écrits de Darwaza se présentent, du reste, explicitement, sous le signe de la mémoire collective, du « on dit », par l'emploi de l'expression « *kân yuqâl* » (on disait) qui rythme les évocations. Les sources écrites rejoignent en effet les souvenirs des habitants, que je recueillis au cours d'entretiens mais aussi de nombreuses conversations informelles tout au long de mon enquête, en un certain nombre de *topoi* qui représentent un socle commun de références, ou encore ce que Maurice Halbwachs appelle des « cadres sociaux de la mémoire³⁸¹ ». A l'aide de ces cadres, constamment constitués et reconstitués par la collectivité, si on suit Maurice Halbwachs, les individus puisent leurs repères pour organiser leurs souvenirs. Présents explicitement ou non à l'esprit des habitants, ils alimentent leurs représentations, contribuant à figer le savon de Naplouse en un « objet du passé », et entrant parfois en contradiction avec les usages et pratiques.

³⁷⁹ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 77-80.

³⁸⁰ Doumani remercie du reste Husâm Sharîf dans sa préface d'avoir attiré son attention sur les savonneries, et d'avoir convaincu Ihsân Nimr de lui livrer une copie de ses archives familiales, alors que ce dernier « quand on lui demandait de partager [ces documents] renvoyait toujours les chercheurs à son livre » (Doumani, B., 1995, *op. cit.*, Préface).

³⁸¹ Halbwachs, M., 1994 (1^e édition 1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

A l'évocation du savon de Naplouse, que ce soit dans ces sources écrites ou dans les discours des habitants, plusieurs aspects de l'industrie sont généralement englobés : les ingrédients entrant anciennement dans sa fabrication (huile d'olive et *qeli*) ; les bâtiments des savonneries ; l'objet savon lui-même, avec sa forme cubique rudimentaire ; enfin, le procédé de fabrication à la main. Ces évocations ont en commun d'ancrer l'industrie du savon dans le local, par ses ingrédients et son ancienneté, et de la rejeter dans le passé. Pour Darwaza, il s'agit de souvenirs d'enfance et de jeunesse, dont il dit lui-même avoir oublié certains éléments ; il insiste particulièrement sur les caractéristiques disparues de l'industrie, comme l'usage du *qeli*.

Dans ces représentations, l'objet savon, et à travers lui, la pratique de l'industrie s'effacent, bien souvent, derrière ce qu'ils « représentent » : la dimension sacrée de l'olivier, la mémoire d'une ville à l'économie florissante... L'évocation de « leur » savon, pour les Nâbulûsîs, s'articule souvent avec une reconstruction du passé. Jusque dans ses usages, il fonctionne davantage comme support pour la nostalgie d'une époque glorieuse mais révolue, que comme objet susceptible d'être transformé.

1°) Autour des ingrédients du savon

Quand on parle du savon de Naplouse, on ne peut qu'évoquer avec lui l'huile d'olive...

Nabîl al-Nâbulî³⁸²

On rajoute à l'huile pendant qu'elle bout une matière caustique. Cette matière, quand j'étais enfant puis jeune garçon (et avant bien entendu) était appelée *qelî*.

Mohammad 'Izzat Darwaza³⁸³

A. Un savon « béni de Dieu » : un produit de l'olivier

L'olivier et l'huile d'olive sont au fondement d'une multitude d'aspects de la vie matérielle, culturelle, voire spirituelle des Palestiniens. Nul doute que l'industrie du savon de Naplouse est historiquement ancrée dans cette « civilisation de l'olivier³⁸⁴ ». Dans le fascicule de Husâm Sharîf, qui se présente comme l'unique « étude complète » sur l'industrie du savon, l'olivier et l'huile d'olive sont au cœur du propos. L'ouvrage commence en effet par trois chapitres sur l'olivier et les procédés de presse des olives à la manière traditionnelle. Au début du chapitre sur « l'histoire de l'industrie du savon », Husam Sharîf cite un poème écrit par Mohammad Ahmad Al-‘Amad, un *ibn al-balad*, qui y fait « l'éloge du savon de Naplouse et met en évidence son authenticité (*asâla*)³⁸⁵ », en adressant le poème à l'olivier.

Cet olivier, de tout temps on a parlé de son huile, plus pure que l'eau la plus pure
Elle coule comme une abondante rivière bénie, éteignant la soif au pays
Son savon est un parfum qui irradie, odorant comme le musc et pur comme la neige
Présent depuis des millénaires, et jusqu'à nos jours, il adoucit les corps et lave les impuretés³⁸⁶.

³⁸² Nâbulî, N., 1975, « L'industrie du savon de Naplouse », *al-Turâth wa al-Mujtama'* [Le patrimoine et la société] n°4.

³⁸³ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 79.

³⁸⁴ L'expression est utilisée par l'artiste plasticien Nasser Soumi, que je rencontrai en 2009 à Jérusalem. Nasser Soumi, Palestinien de la région de Jénine, habite à Paris depuis trente ans, et prépare un ouvrage sur l'olivier en Palestine, qu'il compte intituler *La civilisation de l'olivier*. Ce n'est pas le lieu de retracer ici l'histoire et les différentes dimensions de cette « civilisation » millénaire.

³⁸⁵ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 15.

³⁸⁶ Al-‘Amad Mohammad Ahmad, cité par Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 15.

Plus loin dans le livre, Sharîf cite un autre poème, écrit cette fois-ci par la célèbre poétesse, « fille de la ville » elle aussi, qu'est Fadwâ Tûqân.

Elle a été bénie cette ville au savon merveilleux
Il fit sa fierté parmi les villes et les pays
Les esprits ont cherché en vain sa formule
Et le secret resta caché, spirituel
Un diadème [*tawq, tuq en dialecte*] de perfection l'a embelli
Et sa façon n'est que perfection
Mais son savon, et nul étonnement,
Deux diadèmes [*Tûqân*] l'embellissent dans sa perfection³⁸⁷.

La référence à la « bénédiction » est une claire allusion à la sourate XXIV du Coran, intitulée « La lumière », qui mentionne l'olivier ainsi que l'huile d'olive :

Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de Sa lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal ; le cristal, on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile éclaire sans presque que la touche le feu. Lumière sur lumière ! Dieu guide à Sa lumière qui il veut³⁸⁸ ...

Dans la tradition coranique, l'olivier est le *shajara mubâraka*, « l'arbre de bénédiction », et l'huile d'olive, une source de lumière diffuse, guidant vers la lumière divine. Par la formule « elle a été bénie », Fadwa Tûqân fait aussi implicitement allusion à une longue tradition d'écrits de voyageurs qui, depuis le XIV^e siècle, décrivent Naplouse comme ville « bénie » pour la quantité de ses oliviers qui en font un centre de production d'huile pour toute la région. Le géographe Shams al-Dîn al-Ansarî al-Dimashqî, surnommé « Cheikh Rabuh » (mort en 1327) est, selon Sharîf, « le premier à avoir décrit l'industrie du savon à Naplouse³⁸⁹ » et établit un lien entre caractère sacré de l'olivier, huile d'olive et savon :

Naplouse est comme un palais dans un jardin (*qasr fî bustân*) (...) Dieu très haut et tout-puissant l'a comblée de l'arbre béni (*al-shajara al-mubâraka*), l'olivier. Son huile est transportée dans les régions égyptiennes, du Levant et au Hedjaz (...) dans des caravanes, (...) et on en fait le savon délicat (*al-sâbûn al-riqî*), qu'on transporte dans les pays que nous avons cités plus haut et dans les îles de la Méditerranée³⁹⁰.

³⁸⁷ Fadwâ Tûqân, citée par Sharîf, p. 30.

³⁸⁸ *Le Coran*, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 1990, XXIV 35, p. 376.

³⁸⁹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 15.

³⁹⁰ Shams al-Dîn al-Ansarî al-Dimashqî, dit « Cheikh Rabuh », cité par Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 15-16, ainsi que par Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 185.

Dans la grande tradition de ces éloges, Fadwa Tûqân fait celui de la perfection du savon, ouvrant ainsi sur l'imaginaire lié à ce produit de tradition millénaire³⁹¹.

A plusieurs reprises, on me raconta la tradition ancienne, apparemment d'origine cananéenne³⁹², consistant à masser les nouveaux-nés avec de l'huile d'olive. Cette tradition existe encore aujourd'hui. La dimension sacrée de l'huile d'olive, si elle est attachée au Coran, posséderait donc des origines plus anciennes qui permettent de l'ancrer plus profondément encore dans l'ancestrale terre de Canaan. Ainsi, la référence à l'huile d'olive lie le savon de Naplouse à une symbolique qui mêlant les différentes caractéristiques qui y sont attachées dans l'imaginaire, et que l'on retrouve dans le poème de Mohammad al-'Amad : pureté, abondance, dimension sacrée et qualité. Le savon de Naplouse hérite de cette symbolique ; elle l'élève, lui aussi, au rang de produit « béni ».

Aujourd'hui, l'olivier est pour les Palestiniens une icône nationale. Comme le rappelle Doumani, il évoque un passé idéalisé, « une époque où les Palestiniens n'étaient pas des réfugiés ou une minorité opprimée par une loi coloniale, mais des paysans libres qui vivaient des fruits de la terre³⁹³ ». Cette reconstruction est pourtant à la mesure de la diminution de son importance dans leur vie matérielle : seule une minorité de Palestiniens vit aujourd'hui de l'agriculture, et une proportion plus infime encore dépend uniquement de l'olive pour sa subsistance. Et Doumani de conclure : « Même le fameux savon de Naplouse est fait aujourd'hui avec de l'huile d'olive importée...³⁹⁴ »

Le savon de Naplouse, on l'a vu, n'est plus fait avec de la « pure » huile d'olive ; il n'est plus une production entièrement locale. Lors d'une conférence que je donnai en mai 2005 au centre culturel français de Naplouse, je constatai pourtant que cette réalité semblait ignorée par une grande partie des Nâbulûsîs qui n'appartiennent pas au monde de la savonnerie. J'expliquai que le savon, dans les grandes savonneries encore en activité, est aujourd'hui fabriqué avec de l'huile d'olive raffinée importée d'Italie, et qu'il est difficile de dater précisément l'époque où les importations ont commencé. Cette information causa un

³⁹¹ « Fille de la ville », fille de Naplouse, Fadwâ est aussi fille de la famille Tûqân. Si le savon appartient à la ville comme celle-ci est définie par le savon, il est aussi attaché à un nom, celui de la famille Tûqân. Le dernier vers du poème peut être lu de deux façons. Le mot *tawq* en arabe signifie « collier » ou « diadème », et le duel de ce mot donne *tûqân*, « deux diadèmes ». Fadwa Tûqân joue donc ici sur la signification de son nom en arabe : le savon est déjà, dans son essence, comme couronné par sa fabrication dans la ville de Naplouse ; mais « deux diadèmes » lui donnent un halo de perfection encore plus grande. On peut remplacer « deux diadèmes » par le nom de famille « Tûqân », et le vers souligne et loue alors l'importance de la famille Tûqân dans la production et l'excellence du savon de Naplouse.

³⁹² Discussion avec Nasser Soumi, Jérusalem, mai 2009.

³⁹³ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 178.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 179.

certain choc à l'assistance ; une réalité ignorée, ou plutôt curieusement « refoulée ». Ce simple exemple nous montre l'ambiguïté des représentations, et leur ténacité : celle du savon de Naplouse comme d'un savon à l'huile d'olive locale est un exemple emblématique de ces représentations qui permettent à la fois de l'ancrer dans la localité, de louer sa qualité et de le rejeter dans le passé. Même si toutes sortes d'ingrédients sont désormais utilisés pour fabriquer du savon (huiles de palme, coco, graisses animales), il reste entendu à Naplouse que « l'utilisation de l'huile d'olive pour cette industrie est ce qui distingue le savon de Naplouse blanc et bon (*al-abiad wa al-jayyid*) ³⁹⁵ », ou encore que « l'huile d'olive est la meilleure huile pour l'industrie du savon ³⁹⁶ ».

La référence au second ingrédient anciennement utilisé pour la fabrication du savon, le *qelî*, contribue à évoquer la mémoire de la foisonnante activité commerciale de Naplouse.

B. Le qelî : Naplouse comme carrefour commercial

Darwaza, dans son autobiographie, évoque le *qelî* de la manière suivante :

C'est une cendre qui provient d'une plante désertique que les Bédouins recueillaient, brûlaient, puis ils remplissaient des sacs avec les cendres, venaient à Naplouse sur des chameaux, et les propriétaires des savonneries en achetaient. Les Bédouins achetaient aussi ce dont ils avaient besoin en ville, et il y avait une saison spéciale pour eux. Les gens se groupaient autour des Bédouins et faisaient les intermédiaires entre eux et les responsables des savonneries, et avec les patrons des magasins dans les ventes ³⁹⁷...

Le produit alcalin appelé *qelî* était, rappelle Ihsân Nimr, un élément-clé des échanges entre les tribus bédouines qui l'apportaient et les commerçants de Naplouse. L'évocation de cet ingrédient est un prétexte pour décrire les relations commerciales dont il était l'objet, à une époque où Naplouse était un centre économique régional.

Le savon de Naplouse était fait avec du *qelî*, de l'huile et de la chaux (*kils*), et de l'eau. Le *qelî* est un mélange de cendres de plantes (...) [qui] poussent dans la *badia* (steppe) de Ma'ân. Les Bédouins en font de grandes réserves et le brûlent, puis ils remplissent des sacs avec de la cendre, et viennent en caravanes de milliers de chameaux. Leur chef se met d'accord avec les commerçants de savon sur un prix, et des conditions particulières ³⁹⁸.

³⁹⁵ Nâbulî, N., 1975, *art. cit.*, p. 94. C'est ainsi qu'il conclut son article, avant de préciser que « le développement (*al-tatwîr*) dans la forme et la taille est très important pour que perdure ce genre de savon ».

³⁹⁶ « L'industrie du savon dans la ville de Naplouse », journal *al-Fajr*, 10 décembre 1986.

³⁹⁷ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 79.

³⁹⁸ Nimr, I., 1936-1961, *op. cit.*, p. 289.

Ce sont les notes de bas de page fournies par Nimr qui comportent le plus de détails sur ce commerce : il précise que les commerçants de Naplouse exigeaient du *qelî* « doux » (*helû*) (parce que le « salé » (*mâleh*) ne convenait pas), exempt de terre (*trâb*) et non mélangé. Le chef de la caravane se faisait payer après chaque transport, en argent ou en nature (riz, tabac, café, savon, vêtements...) ; les commerçants vérifiaient eux-mêmes la pureté du *qelî* le jour de l'arrivée de la caravane³⁹⁹. Pour Husâm Sharîf, le commerce du *qelî* est l'occasion de décrire des échanges commerciaux et coutumiers, fortement ritualisés entre commerçants de Naplouse et Bédouins de la région de Salt. S'appuyant sur Ihsân Nimr et le voyageur suisse John Lewis Burckhardt⁴⁰⁰, il raconte que le commerçant nâbulî se rendait lui-même à Salt au printemps, et descendait chez un particulier, chaque année dans une maison différente. Pendant son séjour, il payait toutes les dépenses de la maison en question, et devait nourrir tous les étrangers qui venaient à Salt pendant la période où il y était⁴⁰¹.

Le commerce du *qelî* entre ainsi dans un dispositif d'échange dont Naplouse était le centre. C'est le cas aussi de l'huile d'olive, à travers les sources écrites comme dans les propos des habitants en âge de s'en souvenir : le rappel du chemin des ingrédients entrant dans la composition du savon, depuis les villages environnants ou les steppes bédouines jusqu'aux savonneries, permet d'approcher une mémoire de l'économie citadine, rythmée par les échanges avec l'extérieur. Cette mémoire est particulièrement valorisée, aujourd'hui où outre la transformation des ingrédients (le *qelî* par de la soude, et l'huile d'olive locale par une huile importée d'Italie), le bouclage de la ville coupe chaque jour un peu plus Naplouse de son environnement rural.

2°) Savonneries et économie citadine

« Que serait Naplouse sans les paysans ? », me dit un matin le chauffeur de camion Ahmad Dweikât, en me montrant une vieille femme coiffée du foulard blanc traditionnel des villageoises, assise par terre en train de vendre du fromage. Comme le rappelle Doumani, qui compare Naplouse au « cœur battant de l'arrière-pays environnant », la vie économique de la ville a longtemps en grande partie, si ce n'est entièrement, reposé sur les échanges avec les villages.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 289 note 2.

⁴⁰⁰ Burckhardt, J., 1822, *op. cit.*

⁴⁰¹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 21. Doumani reprend également ces éléments (Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 204).

Les rythmes de la vie urbaine reflétaient le calendrier agricole de la communauté paysanne. Le tohu-bohu des tonnes d'huile déposées dans les puits au sous-sol des grandes savonneries n'était peut-être surpassé que par le tintamarre du coton brut arrivant en ville⁴⁰²...

Si la référence à l'huile d'olive mobilise un imaginaire lié à la dimension sacrée de l'olivier, elle permet également aux auteurs locaux d'évoquer le commerce de l'huile entre les villages et les savonneries. Les souvenirs des habitants viennent ici renforcer des images d'Epinal, dont la plus célèbre est certainement celle des caravanes de chameaux qui apportaient l'huile jusqu'à l'intérieur des savonneries, dans des outres en peau. Ces processions avaient lieu tous les ans, juste après la saison des olives (au mois d'octobre), et durèrent jusque dans les années 1960. Sharîf écrit, citant quasiment mot pour mot Darwaza :

Les paysans apportaient l'huile d'olive dans des outres en peau appelées *durûf*, portées par des ânes, des mules ou des chameaux, entraient à l'intérieur de la savonnerie et les versaient dans le puits⁴⁰³.

Sharîf n'ajoute que la mention des chameaux, curieusement omis par Darwaza. Ceux-ci sont pourtant régulièrement évoqués par les habitants, interrogés sur leurs souvenirs :

« L'huile venait sur des chameaux et des ânes, à n'importe quelle heure de la journée et de la nuit et [ils] dormaient dans la savonnerie... Le matin, on descendait les sacs, les pesait, on vendait et versait dans les puits⁴⁰⁴... »

« Je me souviens quand l'huile arrivait dans des outres, à dos de chameau, on les faisait entrer, on mesurait, il y avait un système particulier. Et bien sûr tout cela commençait toujours au mois d'octobre...⁴⁰⁵ »

Pour le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, c'était cette tradition de stockage de l'huile qui expliquait un trait architectural de la savonnerie « modèle », à savoir la disposition de la porte d'entrée :

« Si tu visites n'importe quelle usine qui travaille dans la fabrication du savon, de la façon ancienne et traditionnelle (...) tu vas trouver quelque chose de clair : tu entres par une porte très grande, dans laquelle il y a une petite porte, cette grande porte c'est pour les marchands qui venaient sur des chameaux et les ânes, et une toute petite porte, à l'intérieur de l'un des deux battants, pour le gardien qui reste à l'intérieur de la savonnerie, et qu'on appelle « *khôkha* » (pêche ou prune)⁴⁰⁶. »

Ces évocations constituent un *topos* constamment rappelé quand on parle de l'industrie du savon « avant » (*min awwal*) : les chameaux, les ânes, les sacs en peau pour

⁴⁰² Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰³ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, 20.

⁴⁰⁴ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, ancien ouvrier à la découpe, 2006.

⁴⁰⁵ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

⁴⁰⁶ La *khôkha* se retrouve dans toute la région, notamment sur les portes des caravansérails.

l'huile, le fait que les bêtes entraient dans la savonnerie par la grande porte, et dormaient souvent à l'intérieur. Abû Murâd, le responsable de la cuisson à la savonnerie Shaka'a, me parla des chameaux en me disant que c'étaient les « vieux » qui lui avaient raconté cela. Des ordres de datation sont donnés par certains propriétaires : Ibrahîm Rantissî, responsable jusqu'en 2000 de la savonnerie Rantissî de savon vert dans la vieille ville, parle des années 1960, qui virent l'introduction de la voiture, des tanks (*tanak*) et des barils (*barmîl-s*) pour remplacer les sacs en peau.

L'article « L'industrie du savon de Naplouse » paru dans *al-Turâth wa al-Mujtama'* passe en revue ces thèmes attachés au « passé » de l'industrie.

Si on regarde dans le passé, on trouve devant les savonneries des caravanes de chameaux qui portent les *durûf* [outres en peau] pleins d'huile venant des villages, une partie en remboursement des dettes du paysan au propriétaire de la savonnerie qui lui avait prêté pendant l'année, et l'autre partie en dépôt, c'est-à-dire qu'il le laisse en sûreté chez le propriétaire de la savonnerie et touche le prix quand il le veut, à n'importe quel moment après la saison, au prix en cours à cette période⁴⁰⁷.

L'évocation de la vente de l'huile permet également de rappeler le rôle social de la savonnerie dans la vie du quartier : munie d'un coffre en métal, elle servait de banque de dépôt. L'architecte Nasîr 'Arafât, lorsque je lui dis que je m'intéressais à la savonnerie « du point de vue social », m'en parla :

« On peut dire que la savonnerie était comme la banque pour le quartier. Une dame qui veut donner de l'or et prendre de l'argent à la place pouvait aller à la savonnerie et prendre de l'argent. Les paysans venaient à Naplouse, s'arrangeaient (...) avec le patron de la savonnerie sur l'année, et le payaient quand venait l'huile⁴⁰⁸. »

Ce « contenu de mémoire » (la savonnerie comme banque de quartier) s'il est indiscuté, fait cependant l'objet d'usages différents. Darwaza affirme dans son autobiographie que « tous » les propriétaires de savonnerie pratiquaient le prêt à taux usuraire :

La plupart des propriétaires de savonneries, si ce n'est tous, faisaient s'endetter les paysans et les petits commerçants pour gagner de l'argent de manière usuraire (*bil ribâ*), et appelaient cela « *fâ'id* » (...) Il faut préciser qu'ils n'étaient pas les seuls à pratiquer le prêt « *fâ'id* » avec les paysans, mais que d'autres commerçants le faisaient aussi⁴⁰⁹...

Doumani rappelle que Bahjat et Tammîmî, lors de leur visite en Palestine en 1916, constatèrent l'endettement constant des paysans et critiquèrent vivement l'exploitation pratiquée par les riches notables de Naplouse sur les campagnes environnantes. Les paysans,

⁴⁰⁷ Nâbulî, N., 1975, *art. cit.*, p. 96.

⁴⁰⁸ Entretien avec Nasîr 'Arafât, 2004.

⁴⁰⁹ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 77.

note Doumani, formulaient des jugements aussi explicites que « Naplouse est le siège de la corruption », ou encore : « Lavez-vous après avoir serré la main d'un Nâbulsî⁴¹⁰ ».

Cette accusation est démentie par la plupart des actuels propriétaires de savonneries, dont le Hajj Mo'âz al-Nâbulsî. S'appuyant, entre autres, sur le témoignage du père du Hajj Mo'âz (Mâjid al-Nâbulsî), ainsi que sur les propos de son propre grand-père, Sharîf abonde dans le sens de ces notables, en prenant le temps de poser les termes de la controverse :

Darwaza, dans son livre *Cent ans palestiniens*, dit que tous les propriétaires de savonneries faisaient s'endetter les paysans et les petits commerçants de manière usuraire (*bil ribâ*) et qu'ils appelaient cela « *fâ'id* ». Mais la réalité contredit cela, et mon grand-père, le Hajj Mohammad Sharîf, m'a assuré de la manière dont le Cheikh Abdallah Qamhiyya, propriétaire d'une savonnerie (qui devint ensuite le pressoir Fakhr-al-Dîn) était un exemple de Cheikh honnête qui prêtait sans intérêt. De la même façon de nombreux ulémas nient cela, (...). Peut-être qu'un très petit nombre d'entre eux faisaient cela en secret⁴¹¹.

Ce n'est pas tant le lieu ici de nous demander « qui a raison » que de constater les différentes manipulations de la mémoire, selon les groupes qui en usent. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulsî, plutôt que de mettre en avant l'exploitation des paysans par les notables citadins, préférerait reconstruire l'image de la savonnerie comme centre d'une harmonie sociale de quartier, et la réputation du notable comme celle d'un bienfaiteur rendant des services aux gens « simples » (*basîîn*, pluriel de *basî*) :

« La savonnerie était un centre d'assurance pour les gens simples (*lil-nâs al-basîîn*). Celui qui avait un peu d'argent allait à la savonnerie en disant : « Cache-le moi » (...)

Deuxièmement, c'était un centre pour (...) le paysan, [qui] n'avait pas la possibilité de stocker son huile. (...) Donc il venait mettre l'huile, et on lui donnait un ticket, comme un reçu qui disait : « J'ai reçu d'Untel, le paysan Untel du village Untel, par exemple, 50 jarres d'huile. Et nous l'avons mis dans le puits ». (...) Donc ce cultivateur simple (*basî*) (...) venait mettre l'huile, prenait le reçu disant qu'il a telle quantité. Après un certain temps, il était obligé de [la] vendre (...). L'huile, au moment il l'avait mise, le prix était un dinar la jarre, par exemple (...). Le jour où il venait dire : « Je veux vendre », l'huile était passée à un dinar un quart⁴¹². »

Le Hajj Mo'âz se faisait ainsi le garant, « fixateur » ou protecteur de cette mémoire de la générosité des *mu'allim-s*, qui entre dans les *topoi* de la mémoire familiale. Husâm Sharîf, dans son fascicule, participe à la même reconstruction de la mémoire, et présente une image idyllique de la savonnerie comme banque dans la vie du quartier. Pour lui, on l'a vu plus haut, c'est la parole de son grand-père, garantie par son statut d'homme de religion, qui fait foi ; il assure qu'à la savonnerie on faisait des prêts sans intérêt, « à de rares exceptions près

⁴¹⁰ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 150. Rapportant ces propos, il laisse peu de doute sur sa propre opinion.

⁴¹¹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 26.

⁴¹² Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulsî, 2005.

(seulement un tout petit nombre [de propriétaires]) ». Il ajoute que la présence d'une savonnerie dans le quartier était un « contentement » (*farj*) pour ses habitants, car « quand une personne avait un problème d'argent, elle allait à la savonnerie (...) en toute confiance »⁴¹³.

Signalons également qu'à propos du « rôle social » de la savonnerie, Nasîr Arafât me parla d'une pièce qui y servait de lieu de réunion pour les notables, et qu'on appelait *diwâniyya*. Il s'agissait vraisemblablement du bureau du directeur ; selon Sharîf, elle était un lieu de discussions politiques ; par exemple, la participation de Naplouse à la grève de 1936 avait été décidée à la savonnerie Shaka'a. Ce rôle politique n'est pourtant pas attesté par les autres sources locales. Je n'insiste pas plus sur ce thème, car je le développe abondamment dans la deuxième partie. Il nous suffit ici de dire qu'à travers ses anciens ingrédients, « l'âge d'or » (*al-fatra al-zahabiyya*) de l'industrie du savon est lié à la prospérité économique de Naplouse, attestée par les trajets réguliers des villageois à la ville, jusqu'à la savonnerie, pour vendre l'huile, ainsi qu'à la mémoire d'anciens modes de vie urbains.

3. Savon de Naplouse et art de vie

1°) Une reconstruction idéalisée

Husâm Sharîf, dans son fascicule, évoque le lien entre le savon de Naplouse et les hammams de la vieille ville de la manière suivante :

Dans l'ancien temps (*fî-l-qadîm*), le Nâbulî finissait son travail le soir et achetait un morceau de savon, puis allait dans l'un des bains publics (*hammâmât*, pluriel de *hammâm*) pour se laver et rentrait chez lui propre et sain de corps et de cœur (*nazîfan tâher al-qalb wa al-jism*)⁴¹⁴.

Mouna Salameh, quant à elle, lie les anciens bâtiments des savonneries aux hammams, car ils constitueraient les « monuments historiques (*historical monuments*) » de la vieille ville, « comme les palais [des grandes familles], et les hammams... »⁴¹⁵.

⁴¹³ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 26.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁵ Salameh, M., 2003, *op. cit.*, p. 3.

La vieille ville de Naplouse renferme huit hammams⁴¹⁶. La plupart d'entre eux ont été convertis en boutiques ou usines⁴¹⁷, et seuls deux fonctionnent à l'heure actuelle : le hammam Shifa', construit par la famille Tûqân et restauré en 1994, et le hammam al-Hana, également appelé hammam des Samaritains. La pratique du hammam est aujourd'hui tombée en relative désuétude, et les hammams sont peu fréquentés⁴¹⁸. Avant la deuxième Intifada, ils étaient régulièrement utilisés par des associations culturelles, pour l'organisation d'événements nécessitant un cadre « ancien », et le hammam al-Shifa', situé sur la rue principale de la vieille ville, est toujours un passage obligé des circuits touristiques. A travers cette référence aux hammams, Sharîf place le savon de Naplouse au cœur de pratiques urbaines révolues, comme l'usage des bains publics.

De manière générale, l'évocation du fonctionnement des savonneries de la vieille ville est souvent prétexte à évoquer une harmonie des relations sociales, aujourd'hui perdue. Celles-ci se déroulaient le plus souvent à l'échelle du quartier (*hay* ou *hâra*). La vieille ville de Naplouse en compte six : al-Gharb (l'Ouest), al-Yasmîniyya, al-Qariûn, al-'Aqaba, al-Qaysariyya, al-Habala. La plus grande concentration de savonneries se trouve dans le quartier d'al-Yasmîniyya, dont une rue, on l'a vu, a même été baptisée « rue des savonneries » (*shâri' al-masâbin*).

⁴¹⁶ Le hammam al-Baydarah (famille al-Agha), le hammam al-Darajah (famille Ghazzâwî), le hammam al-Jadidah (actuel hammam al-Shifa, famille Tûqân), le hammam al-Khalîlî (famille al-Ghazzâwî), le hammam al-Qâdî (famille Khammâsh), le hammam al-Rîsh (famille al-Agha), le hammam al-Samarah (hammam des Samaritains), et le hammam al-Tammîmî (famille Tammîmî). Voir Dow, M., 1996, *The Islamic Baths of Palestine*, Oxford University Press, p. 99.

⁴¹⁷ Par exemple, le hammam al-Qâdî abrite actuellement une fabrique de loukoums.

⁴¹⁸ Il est fréquent d'entendre dire : « Pourquoi irais-je au hammam alors que j'ai une salle de bain chez moi ? » Au moment où j'écris ces lignes, les hammams de Naplouse connaissent un regain de fréquentation le samedi, jour où les Palestiniens Israéliens sont autorisés à se rendre dans les villes occupées de Cisjordanie.



Photo 8. Rue des savonneries



Photo 9. Savonnerie de la vieille ville. Sur la porte, des affiches de « martyrs »



Photo 10. Savonnerie Tûqân dans la vieille ville



Photo 11. Savonnerie Ya'îsh dans la vieille ville

Fawwâz al-Shaka'a, petit-fils du Hajj Ahmad al-Shaka'a, me parla de l'habitude qu'avaient les propriétaires de savonneries de distribuer à tout le quartier des résidus de noyaux d'olives qui servaient de combustible. Je le rencontrai en 2007, dans le centre de musique aménagé dans l'ancienne maison familiale de Sâmî Hammâd. Ce dernier, membre d'une ancienne famille nâbulî, me faisait part de son idée, encore vague, de « refaire » du savon « comme avant », avec de l'huile d'olive comestible, dans une ancienne savonnerie, en utilisant du *qelî* comme au début du siècle ; mais il fallait trouver un endroit. Je lui suggérai d'utiliser la savonnerie familiale : la famille Hammâd possède en effet, encore aujourd'hui, une partie de la savonnerie du Hajj Mo'âz al-Nâbulî. Elle n'y travaille plus depuis longtemps. Sâmî ne se souvenait pas personnellement de l'activité à la savonnerie ; son grand-père Hasan Hammâd, décédé dans les années 1940, y travaillait. Ils avaient la marque al-Sakhra, « le rocher », avec l'image du Dôme du même nom sur l'esplanade des Mosquées à Jérusalem. A ma suggestion, Sâmî répondit que « Nâbulî ne voulait pas partir ». Ils avaient bien essayé de lui donner de l'argent, mais rien n'y faisait. Je lui demandai alors pourquoi ils n'essayaient pas de s'associer avec lui pour refaire du savon, mais Sâmî me fit un signe de la main signifiant : « Il est très avare. »

Après quelques minutes de conversation, nous fûmes rejoints par Fawwâz al-Shaka'a, qui s'occupe, au sein de la société familiale, de l'usine d'aliments pour animaux, et je les interrogeai tous les deux sur leurs souvenirs des savonneries. Outre l'évocation de la pièce qui servait de lieu de réunion pour les notables (la *diwâniyya*⁴¹⁹), et des chameaux qui entraient dans les grandes savonneries par la porte principale, Fawwâz m'expliqua que la savonnerie Shaka'a avait été « la dernière » à utiliser du *jift* pour le *qammîm*⁴²⁰. A partir de ce *jift* que l'on brûlait sous la cuve, on obtient un résidu appelé *duq'*, utilisé pour se chauffer. La savonnerie Shaka'a, selon Fawwâz, le distribuait gratuitement aux voisins ; il me dit avoir encore en tête l'image de son père les bras chargés de *duq'*. Cependant, tout comme certains propriétaires prêtaient au *fâ'id*, certaines savonneries vendaient leur surplus de *duq'* au lieu de le donner. « Il y avait ceux qui vendaient le *duq'* et ceux qui ne le vendaient pas », conclut Fawwâz d'un air entendu. Sâmî intervint alors pour dire qu'à coup sûr, « les Nâbulî le vendaient et pesaient chaque gramme... ». 'Abd al-Bâset al-Khayyât, ancien membre éminent

⁴¹⁹ Voir *infra*, Deuxième partie.

⁴²⁰ Rappelons que le *qammîm* est le foyer qui chauffe la cuve (*halla*). Traditionnellement alimenté par du *jift*, il abrite aujourd'hui une chaudière à gaz.

du Parti communiste, issu d'une grande famille d'ulémas et de négociants⁴²¹, et par ailleurs érudit local, me décrivit également lors d'un entretien la manière dont les savonneries participaient à l'harmonie du quartier.

De nombreux éléments démentent bien entendu cette reconstruction d'une vie de quartier idéalisée. On a déjà évoqué la controverse au sujet de la savonnerie comme banque. Signalons également un document des archives de la municipalité de Naplouse, qui mentionne une plainte des voisins contre la savonnerie Hudhud dans le quartier Qariûn. Selon l'ordonnance de 1927 sur les métiers et les industries, les savonneries devaient en effet obtenir un permis d'exploitation qu'elles renouvellent tous les ans. La savonnerie Hudhud se vit refuser le permis en 1933, car le bâtiment (entrepôt ensuite transformé en petite savonnerie) ne correspondait pas aux normes de surface. La troisième raison alléguée pour le refus est la présence de « fumées et vapeurs toxiques qui ont causé des plaintes du voisinage depuis deux ans⁴²² ». Cet incident est évoqué par Mouna Salameh dans son mémoire : elle en conclut que « beaucoup d'habitants étaient gênés par la fumée des savonneries⁴²³ » (document 6). Elle en veut pour preuve la plainte des voisins contre la savonnerie Hudhud en 1931, qu'elle joint en annexe de l'étude, ainsi que le témoignage d'un habitant de Naplouse de plus de soixante-quinze ans, qui lui raconta que sa mère avait déposé contre la fumée des savonneries⁴²⁴.



Document 6. La fumée d'une savonnerie de la vieille ville, vue du quartier Est, dans les années 1950.
(Source : imprimerie Hijjâwî)

⁴²¹ La famille Khayyât possédait trois savonneries dans la vieille ville. « L'ancêtre de toute la famille était commerçant de savon ; il envoyait du savon de Naplouse jusqu'en l'Égypte » (entretien avec 'Abd al-Bâset al-Khayyât, septembre 2005). L'une d'entre elle est devenue un café, les deux autres ont été vendues dans les années 1970.

⁴²² Formulaire de demande ou de renouvellement de permis par Râgheb Hudhud, 1933, archives de la municipalité.

⁴²³ Salameh, M., 2003, *op. cit.*, p. 114-115.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 115.

Bien souvent pourtant, l'évocation du savon de Naplouse se couple d'une nostalgie de liens sociaux, de modes de sociabilité ou de formes de travail considérés comme révolus. La mémoire prend ainsi une dimension normative⁴²⁵, à travers la reconstruction de la vieille ville comme un espace idéal ou exemplaire (*namûzajî*). Ainsi, par exemple, ces propos de Husâm Sharîf :

« J'ai vécu mon enfance dans la maison de mon grand-père, et je ne voulais pas du tout sortir de la maison de mon grand-père. Comme je te dis, tu es à côté de la savonnerie, à côté du pressoir, du *furn*, du hammam (...) dans le quartier de Habala... et l'ambiance était idéale (*namûzajî*) (...) C'était quelque chose qui (...) a changé... cette vie a été perturbée... (...) Maintenant ce style est « détraqué » (*kharbân*). (...) C'est fini, je veux dire, la ville a perdu sa couleur... avec laquelle elle a été créée. Naplouse si tu entres maintenant dans al-Qasabah [la vieille ville], ce n'est pas Naplouse telle qu'elle doit être... et telle qu'elle était⁴²⁶. »

Dans ce contexte de reconstruction de la mémoire, la modernité n'était pas nécessairement vue comme positive, parmi les acteurs du « petit monde » de la savonnerie : sous les espèces du « progrès » et de la « technologie » (*al-tatawwur wa al-teknulûgia*⁴²⁷), certains étaient prompts à la rendre responsable de la « fin » du savon de Naplouse. « *Râhat as-sâbûna* », « il est parti, on nous l'a pris, le savon », me dit Ibrâhîm Rantîssî, l'ancien responsable de la savonnerie Rantîssî de savon vert, comme on dit « *râhat al-Quds* » ou « *râhat Filastîn* » : « Jérusalem est partie, la Palestine est partie, on nous les a prises »... Il ajoutait que les machines à laver, « Tide⁴²⁸ et l'électricité » avaient « tué » le morceau de savon : « *al-falqa rah modelhâ* (le morceau [de savon de Naplouse], son modèle est parti) ». Dans le cas des fabricants de savon vert, et plus encore des petits exploitants, souvent anciens ouvriers, ayant ouvert une petite fabrique dans les années 1970, il faut confronter ce discours nostalgique à leur condition économique et matérielle actuelle.

2°) Petites savonneries, conditions économiques et « modernité »

Dès les années 1980, on l'a vu, les petites fabriques de savon vert et de savon en poudre ont été victimes de l'introduction des produits détergents et des machines à laver. Leur

⁴²⁵ Sur la dimension d'exemplarité de la mémoire dans le cas palestinien, voir Picaudou, N., 2006, « Préambule : discours de mémoire : formes, sens, usages », in Picaudou, N., (dir.), *op. cit.*, p. 17-33.

⁴²⁶ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁴²⁷ Entretien avec Abû Khâled Salhab, juin 2007.

⁴²⁸ Il s'agit de la marque de lessive.

manque de capital les empêcha de maintenir leur production. Il n'est cependant pas innocent que leur fermeture définitive date souvent des années 1994-1995, années où le bouclage des Territoires palestiniens se généralisa. Debié et Fouet montrent que le bouclage a eu des effets sélectifs sur les entreprises palestiniennes⁴²⁹. Les savonneries subirent le même sort que la plupart de ces entreprises : tandis que des grandes savonneries comme Tûqân ou Shaka'a pouvaient maintenir leur production grâce à l'étendue de leur capital, d'une clientèle et de marchés fidélisés, de relations stables et durables notamment de part et d'autre du Jourdain, peu des petites savonneries ont survécu aux crises répétées et aux nouvelles taxations.

La savonnerie Slîm, dans la rue Rafîdîa, est l'une des rares petites savonneries qui produit encore du savon vert. Abû Hâshem Slîm et son frère sont aujourd'hui âgés de plus de soixante-dix ans. Ils ont repris, à la suite de leur père, le métier d'ouvrier à la découpe.

« C'est un héritage (*wirâtha*) de notre père. (...) quand notre père est mort nous avons repris (*istalamnâ*) après lui. Ensuite nous avons travaillé à notre propre compte (...) Quand on a commencé à travailler à notre propre compte, j'ai commencé à travailler aussi à la cuisson⁴³⁰. »

En 1972, les frères Slîm ouvrent une petite savonnerie, tout d'abord à Zawâtâ, village situé à l'ouest de Naplouse, puis à Rafîdîa. Ils produisent du savon vert (marque al-Andalus), et du savon blanc (marque al-Amâna) qu'ils vendent au Mall. Ils le fabriquent avec de l'huile italienne importée par les grandes savonneries, et de l'huile « blanchie » (*zayt mubayyad*). Aujourd'hui, la production a drastiquement diminué.

Je prends un taxi-service pour Rafîdia, afin d'aller à la savonnerie Slîm. Je suis accueillie par les deux frères Slîm dans la petite usine qui doit faire cinquante mètres carrés ; des barils d'huile vides, des sacs et cartons sont empilés les uns à côté des autres, quelques tours de savon vert et blanc, des machines pour faire le savon en poudre. Un store à demi-baissé sépare la savonnerie de la rue Rafîdîa.

L'un des frères me fait asseoir sur une chaise sur un bout de *mafrash*. L'autre est en train d'emballer du savon en poudre dans des sacs en nylon et de les fermer avec du scotch. « Comme c'est du scotch trafiqué (*mzawwar*), on a peur que les sacs s'ouvrent alors on les ferme deux fois », me disent-ils.

Je mène l'entretien avec Abû Hâshem ; son frère suit un peu et répond de temps en temps. L'entretien est brouillé par le bruit du réchaud à gaz sur lequel ils me font une tasse de café. (...)

Aujourd'hui ils disent qu'ils continuent le travail « parce qu'ils ne sont que tous les deux ». Le local leur coûte cher, ils avaient avant « 3-4 ouvriers mais maintenant d'où on les

⁴²⁹ « (...) seules celles qui ont des finances solides, des clients susceptibles d'accepter des retards importants (comme l'Autorité palestinienne) ou des facilités d'approvisionnement (grâce à des permis prioritaires, des relations à la douane...) pouvaient espérer survivre à la répétition des crises d'approvisionnement... » (Debié, F., Fouet, S., 2001, *op. cit.*, p. 299-300).

⁴³⁰ Entretien avec Abû Hâshem Slîm, mai 2007.

amènerait ? ». Il avoue qu'ils ne « mangent pas » du travail du savon, heureusement qu'ils ont d'autres choses : des appartements en location. Aux « jours heureux » (*ayyâm al-khayr*), ils ont fait des profits et ont pu construire. Quant à ses enfants [à Abû Hâshem] ils ne songent pas à reprendre ce travail. (...) Il me dit qu'il vient le matin, pour fumer son narguilé et boire le café, parfois en hiver il est paresseux et ne vient pas⁴³¹.

La disposition de la fabrique se distingue radicalement de ce que l'on a pu voir de la savonnerie Tûqân. Dans cette petite pièce, séparée de la rue par un simple store, il n'y a pas vraiment de division fonctionnelle de l'espace ni d'organisation du travail ; de fait, seuls y travaillent les deux frères Slîm. La précarisation de l'activité se lit à travers l'impossibilité de recourir à des produits et outils correspondant à des normes clairement établies⁴³² : un exemple en est l'usage du scotch trafiqué (*muzawwar*) que les frères Slîm sont contraints d'utiliser (pour comprimer les coûts, ou parce qu'ils n'en trouvent pas d'autre). Un autre est l'usage de l'huile blanchie pour la fabrication du savon blanc. La petite savonnerie n'a d'autre solution que d'avoir recours à une sorte de système D fait de bric et de broc, qui contraste fortement avec l'image que l'on se fait du savon de Naplouse comme d'un produit de qualité.

Dans ce contexte, le discours d'embellissement du passé que me livra Abû Hâshem, ainsi que ses invectives sur la menace étrangère, semble faire écran à une impossibilité de disposer d'une organisation efficace du travail, et constituer une manifestation supplémentaire de leur précarité.

« Moi s'il n'y avait pas tout cela, (...) je suis prêt à distribuer dans toute la Cisjordanie... (...) Alors pourquoi vous apportez des produits étrangers ? De Turquie et d'ici et là ? (...) A cette époque dans les années 50 il y avait beaucoup de gens qui travaillaient dans ce métier. Tout le monde travaillait ! Ils n'arrivaient pas à suivre (*mish mlahqîn*) ! (...) Mais quand ce gouvernement a ouvert la porte à l'importation... Ça a cassé notre marchandise (*kassarât bedâ'etna*)⁴³³. »

Pour Abû Hâshem, les principaux responsables de cette crise étaient les produits « chimiques » :

« Quand on faisait du savon à notre compte, je vendais environ 15 tonnes de savon par mois. Aujourd'hui je n'atteins même pas deux tonnes (...) ! A cause de ces poudres qu'ils ont faites, les chimiques (*al-kîmâwiyyât*)... qui donnent le cancer... ! »

Abû Hâshem s'appuyait sur les propos d'une « physicienne de l'Université », pour critiquer longuement ces « chimiques » qui « causent des maladies aux enfants ». Signalons par parenthèse que la savonnerie des frères Muqaddim, à Tripoli au Liban, que je visitai en

⁴³¹ Extrait du journal de terrain, mai 2007.

⁴³² Je remercie Philippe Bourmaud de m'avoir suggéré cette idée.

⁴³³ Entretien avec Abû Hâshem, mai 2007.

avril 2007, offre une similarité frappante avec la savonnerie Slîm à Naplouse, si l'on excepte l'usage de produits « trafiqués » : même travail au ralenti, mêmes imprécations contre le « savon turc » et la situation politique (au Liban, il s'agit des « événements » (*ahdâth*), euphémisme qui désigne la guerre civile de 1975), même absence de revenus, etc.⁴³⁴.

On retrouvait un discours du même genre chez Abû Khâled Salhab, ancien fabricant de savon vert. La savonnerie Salhab se trouve à l'est de Naplouse, dans le quartier Qaysariyya, près de la grande mosquée al-Khadr. Elle a fermé, comme la plupart des savonneries, au début des années 1990. Abû Khâled Salhab l'avait gardée un moment ouverte, s'en servant comme local pour dessaler et vendre du fromage. La savonnerie est aujourd'hui désaffectée. Ce n'est qu'en 2007 que je traversai la vieille ville accompagnée de Shâher, le plus jeune ouvrier de la savonnerie Tûqân, pour me rendre à la savonnerie Salhab.

Nous tournons à droite dans la ruelle qui mène à la savonnerie Salhab. La porte est ouverte : nous entrons. Il n'y a pas d'électricité et Abû Khâled [Salhab] est assis dans le noir sur un fauteuil, posé à côté de seaux de fromage salé vides. Il parle d'une voix traînante, il a l'air en très mauvaise forme. Shâher le salue et me présente, lui disant que je désirais voir la savonnerie ; il répond qu'elle ne fonctionne plus ; l'électricité est coupée depuis deux ans. Il parle du « progrès et de la technologie (*at-tatawwur wa at-teknulûgiâ*) » qui ont empêché le travail du savon. Il demande à Shâher comment est le travail [sous entendu : à la savonnerie Tûqân], celui-ci répond que ça se passe mal. « Si Tûqân lui-même se plaint », commente Abû Khâled. Shâher lui demande ce qu'il fait maintenant comme travail, il lui répond : « Rien du tout ». Le ton de sa voix est éteint, ses propos ressemblent à une longue plainte⁴³⁵. »

Abû Khâled Salhab travaillait dans le savon vert depuis la fin des années 1950. « Une époque en or », disait-il. Avant de louer cette savonnerie à la famille Qamhâwî dans les années 1960, il travaillait à la savonnerie Khayyât, déjà dans le savon vert. En 2007, à son discours amer sur le « progrès et la technologie (*al-tatawwur wa al-teknulûgiâ*) » faisait écho l'état d'abandon et de décrépitude de sa savonnerie.

Ce type de discours « anti-modernité », ainsi, était surtout le fait de petits fabricants en difficulté, ou d'anciens fabricants (souvent de savon vert) ayant fait faillite. Il était donc marqué d'une amertume certaine, et faisait écran, on l'a dit, à leur incapacité à affronter l'élasticité du marché, dans les conditions économiques qui furent les leurs⁴³⁶ : les petites savonneries n'ont pas eu les moyens de se maintenir face à la baisse de la consommation

⁴³⁴ A Tripoli, cependant, certains fabricants se sont lancés avec succès dans la diversification du savon à destination des touristes, comme, par exemple, Badr Hassoun avec le Khân al-sâbûn.

⁴³⁵ Extrait du journal de terrain, juin 2007.

⁴³⁶ Seul un de ces petits fabricants, Mujtaba Tbeïla, opéra une reconversion réussie vers la mécanisation et les produits d'entretien. J'y reviens *infra*, « Mujtaba Tbeïla : un pionnier du savon ? », p. 213.

locale. Abû Hâshem concluait, impuissant : « Les gens ne comprennent pas ce savon (*an-nâs ma btifham hada as-sâbûn*)⁴³⁷. »

3°) « Il faut comprendre ce savon »

« Les gens ne comprennent pas ce savon ». Pour Abû Hâshem, la diminution de la consommation locale tient sans doute à des raisons économiques, mais également aux nouveaux modes de consommation qui menaient les habitants à oublier les qualités de « leur » savon. C'est ce que soulignait également Abû Amjad, lorsqu'il disait :

« Pour le savon, quand les gens voient qu'il y a du savon de Chine ou de Taïwan pas cher (...) Il faut se dire que le citoyen (*al-muwâtan*) ne réfléchit pas à la différence entre le produit Lux et ce produit-là... il te dit : "Moi je veux quelque chose de pas cher, c'est tout"⁴³⁸. »

Sarah Graham-Brown mentionne, on l'a vu, que dans les années 1930, le savon de Naplouse était un produit relativement cher⁴³⁹ ; cette représentation a perduré jusqu'à nos jours, et semble tenace chez de nombreux habitants. Elle explique aussi, étant donnée la situation économique, la baisse de la demande.

A. Le savon de Naplouse, un produit cher ?

La société Hâfez wa 'Abd al Fattâh Tûqân vendait en 2005 le sac de dix kilogrammes (*shwâl*) de savon 93,5 shekels [un peu moins de 20 euros]. Elle ne pratique pas la vente au détail. Dans les boutiques, le kilo de savon (l'équivalent de onze à douze morceaux, selon qu'il s'agit de savon Muftâhayn, Na'âma ou Jamal⁴⁴⁰) coûtait généralement 12 shekels. Pendant la période de mon enquête, le prix du savon augmenta deux fois, pour atteindre 105 shekels les dix kilogrammes en 2007, puis 109 shekels en 2008 (le kilo de savon revient à 13,5 ou 14 shekels). Dans les magasins, ou au marché de la vieille ville, on pouvait acheter une savonnette de marque turque pour un demi-shekel.

Le savon importé est-il pour autant moins cher ? La réponse n'est pas si aisée. L'enquête de marché réalisée en 1999 pour la société Hajj Tâher al-Masrî⁴⁴¹ affirme que « les

⁴³⁷ Entretien avec Abû Hâshem Slîm, juin 2007.

⁴³⁸ Entretien avec Abû Amjad, 2007.

⁴³⁹ Voir *supra*, « La *nakba* du savon : taxes et prix de l'huile », p. 153.

⁴⁴⁰ Les morceaux de savon n'ont pas la même taille dans les trois savonneries : le morceau (*falqa*) de savon Muftâhayn (Tûqân) pèse environ 150 grammes, Na'âma (Masrî) environ 145 grammes, et Jamal (Shaka'a) environ 135 grammes.

⁴⁴¹ Voir *supra*, p. 118.

prix du savon de Naplouse sont moins chers que les prix du savon de toilette ». Mâzen al-Shaka'a m'assura également en juillet 2007 que, contrairement à ce que tout le monde pensait, le savon de Naplouse coûtait moins cher que le savon turc ; c'est ce qu'affirmait aussi le Hajj Mo'âz al-Nâbulî. La première raison est que le « morceau de Naplouse » (*al-falqa al-nâbulsiyya*) est plus gros et pèse plus lourd qu'un morceau de savon turc⁴⁴². La seconde réside dans les particularités du savon de Naplouse : comme il ne mousse que très peu, il ne fond pas, et s'use très lentement. Si on prend en compte ces caractéristiques, le savon de Naplouse n'est donc pas plus cher qu'un autre, probablement même meilleur marché. Si le savon « turc » est, dans les représentations, moins cher et préférable au savon de Naplouse, ce serait donc parce que les consommateurs actuels ne connaissent pas – ou plus – ses qualités.

« Comprendre ce savon », c'est donc en connaître les caractéristiques typiques qui permettent d'en apprécier la qualité. Abû Rashîd, ancien ouvrier à la découpe, m'expliqua que si l'huile d'olive était la meilleure pour le savon, c'était parce que « c'est un produit béni (*mubâarak*) ». Il ajouta en riant : « Et pas seulement parce qu'il est béni ! Ma mère, elle a quatre-vingt-cinq ans, mais on dirait qu'elle en a trente [parce qu'elle utilise le savon de Naplouse] ! ». La dimension sacrée de l'huile d'olive, comme ingrédient du savon, se confondait dans ses propos avec ses propriétés nutritives pour la peau. Pour les habitants de Naplouse, et malgré les transformations des ingrédients, c'est bien la pureté de l'huile d'olive qui donne au savon de Naplouse ses qualités si particulières. Qualités qui, si on ne les « comprend » pas, pourraient bien être prises pour des défauts. Et sans doute faut-il, en effet, être Nâbulî pour les comprendre.

⁴⁴² On retrouve une situation similaire à Tripoli : l'un des frères Muqaddim me parla avec fureur, lors de ma visite en avril 2007 du « savon turc qu'on croit moins cher parce que les savonnettes sont plus petites mais qui en réalité n'est pas du tout moins cher ! »

B. Savon de Naplouse, qualités ou défauts ?

« Dans le salon de coiffure beyrouthin en 1960, la jeune fille de Naplouse sourit quand le coiffeur lui demanda quel shampoing elle utilisait pour avoir des cheveux si sains et éclatants. Ce fut une surprise quand elle lui dit qu'elle utilisait le savon de Naplouse, et en aucun cas du shampoing... »

« Le savon de Naplouse », article de 2007, www.aljasr.com (consulté le 17 novembre 2008)

Un certain nombre de sources locales soulignent les qualités du savon de Naplouse, dues à son caractère « entièrement naturel », et à son pourcentage élevé d'huile d'olive. Citons Tâher :

On pense que le savon de Naplouse rend la peau douce, car on n'enlève pas la glycérine présente dans l'huile avant de le fabriquer, mais on la laisse dedans. On pense aussi qu'il a une action efficace pour diminuer les maladies des yeux. Il lave très bien, et il est connu pour ne pas mousser tant que la saleté n'est pas partie du corps que l'on veut laver. C'est un excellent antiseptique⁴⁴³ ...

Le morceau de savon de Naplouse contiendrait également une « petite quantité d'huile non saponifiée⁴⁴⁴ », qui profiterait à la peau, et le rendrait efficace contre les pellicules et la chute de cheveux. Quant au savon vert, il est également connu pour la douceur et la souplesse qu'il laisse aux vêtements.

Parmi les défauts (*'uyûb*) du savon de Naplouse, on cite généralement en premier lieu sa difficulté à faire de la mousse. Dès 1947, Tâher signalait cet inconvénient, disant qu'on reproche au savon de Naplouse sa difficulté à mousser en hiver, et qu'« il mousse plus lentement que les genres de savon étrangers en été⁴⁴⁵ ... ». Il précise cependant que ce « défaut » est en général considéré par les Nâbulûsîs comme une qualité : les savons étrangers produisent de la mousse avant que la saleté ne soit enlevée du corps, tandis que le savon de Naplouse ne mousserait qu'après : « c'est-à-dire qu'il enlève une partie des saletés d'abord, et

⁴⁴³ Tâher, A., 1947, *op. cit.*, p. 602.

⁴⁴⁴ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁴⁵ Tâher, A., 1947, *op. cit.*, p. 603.

ensuite il mousse⁴⁴⁶... ». C'est ce que m'expliqua également Husâm Sharîf, sous-entendant du reste qu'il fallait être Nâbulî pour faire la différence :

« Je vais t'expliquer : [le savon] tu le mets sur le lavabo, il y en a qui fondent rapidement, qui deviennent doux, et d'autres qui restent solides. Ça, toi tu ne le remarques pas, moi je le remarque. Moi je préfère celui qui reste solide, toi tu préfères le doux, parce qu'il mousse plus rapidement. Parce que... tu vois, celui qui reste solide, quand je l'utilise avec de l'eau chaude il donne un meilleur résultat⁴⁴⁷. »

Bassâm al-Shaka'a⁴⁴⁸ me raconta que dans les années 1960, la famille Shaka'a avait fait venir un acteur égyptien dans le cinéma familial, le cinéma Granata ; ils lui offrirent en cadeau un morceau de savon de Naplouse, de la marque Jamal. Le comédien, voulant se laver les mains, s'étonna du peu de mousse qui se formait ; les frères Shaka'a lui expliquèrent donc cette particularité du savon de Naplouse (de ne mousser que quand la saleté est partie). L'acteur s'exclama alors : « Il faut donc se laver d'abord avec un autre savon, puis utiliser le savon de Naplouse⁴⁴⁹ ! »

A la pureté de l'huile d'olive s'oppose par contraste un dégoût affiché pour l'utilisation de graisses animales : plusieurs personnes m'expliquèrent, en particulier Husâm Sharîf, que les parfums utilisés dans les savons « étrangers » (comme Lux ou Palmolive) servaient à cacher la mauvaise odeur causée par l'usage des graisses. Lorsque je demandai à Sharîf pourquoi il n'utilisait que le savon de Naplouse, et si celui-ci était « vraiment mieux », il me répondit :

« Moi je connais les ingrédients du savon étranger, et c'est quelque chose de dégoûtant. En bref, les ingrédients du savon Lux et tous les autres genres, c'est des graisses animales. (...) tu sais qu'il y a un pourcentage d'au moins 5% de la production de savon qui reste de l'huile, qui n'a pas été transformée (...) Quand tu utilises le savon de Naplouse, au moins tu es sûr que ces 5% (...) sont de l'huile d'olive. Et si tu utilises le Lux et les autres genres (...) c'est de la graisse... (...) »

Je veux dire, pour moi, c'est quelque chose de dégoûtant. Mais c'est corrigé avec des parfums, [et] pour nous, traditionnellement, notre point de vue sur les parfums n'est pas positif. (...) Parce que quand on est propre on n'a pas besoin de parfum, tu vois ? Le parfum, on l'utilise quand on n'est pas propre. Quand on ne sent pas bon, on met du parfum pour sentir bon. Mais (...) l'odeur d'un homme qui s'est lavé, et sent le savon de Naplouse, donne une impression de propreté. Les parfums, c'est des suppléments, comme le maquillage pour

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁴⁴⁸ Rappelons que Bassâm al-Shaka'a, ancien maire de Naplouse et célèbre figure politique de la ville, est le dernier fils du Hajj Ahmad al-Shaka'a à être encore en vie.

⁴⁴⁹ Entretien avec Bassâm Shaka'a, mai 2007.

les femmes, (...) [une femme qui] est à moitié belle, elle met des parfums et du maquillage et elle devient belle. (...) Et c'est sûr que le savon de Naplouse (...) te donne une bonne odeur⁴⁵⁰ ... ».

De fait, les anciens propriétaires de savonneries se défendaient généralement d'avoir utilisé dans leur usine autre chose que de l'huile d'olive. L'usage de l'huile de *jift* était justifié par le fait qu'il s'agissait également d'un produit de l'olivier ; on utilisait, à la rigueur, des huiles végétales. L'emploi des graisses animales résonnait presque comme une insulte, et était présenté comme réservé aux petites fabriques. Lorsque je visitai la savonnerie Salhab avec Shâher, ce dernier demanda à Abû Khâled Salhab pourquoi il ne faisait pas de temps en temps quelques *tabkha*-s, disant que « ça se vendrait ». « Je vais essayer », répondit Abû Khâled, l'air peu convaincu. « En plus tu as déjà la graisse (*shahm*) », ajouta Shâher. Abû Khâled protesta vigoureusement : « Je n'ai jamais utilisé de graisse animale, mais seulement de l'huile, des fois de l'huile végétale... »

Enfin, le dernier défaut « reproché » au savon de Naplouse est sa forme et son emballage peu attrayants, et peu pratiques d'utilisation. Tâher faisait déjà remarquer avec force en 1947 qu'on lui reprochait de ne pas être attractif « comme les genres [de savon] étrangers, qu'on a pris soin de parfumer, d'emballer et de présenter d'une manière qui plaise à l'acheteur », concluant : « Je jure que c'est un grand manque (...) et que sans cela on ne pourra pas exporter le savon sur les marchés européens⁴⁵¹. » C'est ce que soulignait également, bien plus récemment, l'enquête de marché réalisée par la compagnie de conseil Masâr pour la société Hajj Tâher al-Masrî, y ajoutant le manque de stratégies de marketing (publicité et distribution) « pour que le savon à l'huile d'olive puisse faire concurrence au savon de toilette⁴⁵² ».

Le mensuel palestinien *This Week in Palestine*⁴⁵³ a consacré en mai 2007 un numéro spécial à la ville de Naplouse (document 7). Parmi les articles, qui traitent de l'éducation, du patrimoine archéologique, des Samaritains ou encore de la Bourse, on en trouve un sur le savon qui fit la particularité de la ville. Il est signé par Rawan al-Shaka'a, arrière petite-fille du Hajj Ahmad al-Shaka'a. Je me permets de le citer ci-dessous assez longuement, car il résume de manière, à mon sens, particulièrement synthétique et éclairante la relation

⁴⁵⁰ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁴⁵¹ Tâher, A., 1947, *op. cit.*, p. 603

⁴⁵² « Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et à Gaza », société de conseil Masâr, 1999, p. 3.

⁴⁵³ Malgré son titre, *This Week in Palestine* paraît tous les mois.

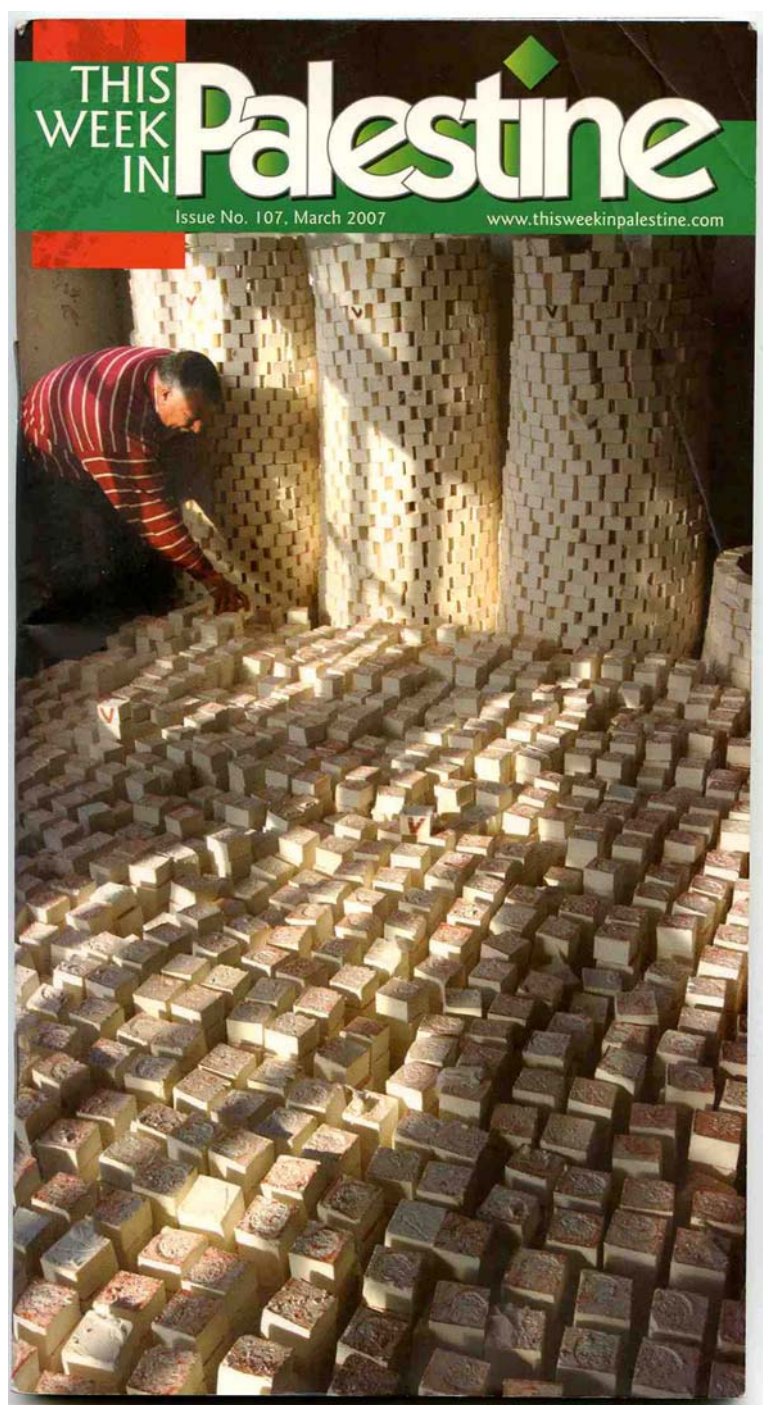
particulière qui lie les Nâbulûs à leur savon, mêlant attachement à un produit d'origine locale et conscience profonde (et/ou reconstruction) de particularités typiques liées à son caractère naturel :

Vous pouvez le trouver en supermarché, mais rarement dans les boutiques de cosmétiques. Son emballage blanc et rebondi, emballé de manière non professionnelle, semble très peu attrayant, sauf si vous faites les courses avec votre mère ou grand-mère qui dira fièrement : « C'est LE savon. C'est celui que j'utilisais quand j'avais ton âge, et il est aujourd'hui comme il était alors. »

C'est le savon de Naplouse, le vieux savon de Naplouse traditionnel utilisé par des générations de Palestiniens pendant des centaines d'années. Je l'utilise moi-même jusqu'à aujourd'hui, non parce que ma famille le produit, mais parce que je suis convaincue que tout comme l'huile d'olive est une substance naturelle importante pour mon corps, ce savon fait à 100 % d'huile d'olive est également essentiel pour ma peau...(...)

La nature du savon de Naplouse a été, et est toujours pour moi source de perplexité. Le savon du commerce, de nos jours, se met instantanément à mousser dès que l'eau le touche, que la peau soit sale ou non. Mais ce n'est pas le cas avec le savon de Naplouse. La mousse se produit si, et seulement si, la peau est entièrement propre. Certaines personnes critiquent le savon de Naplouse, non seulement à cause de sa lenteur à mousser dans l'eau froide, mais aussi pour sa forme, son emballage, et son absence de parfum. Pourtant, les Nâbulûs sont intransigeants sur ces qualités de leur savon. Leur argument ? Ils affirment que le temps nécessaire à la formation de la mousse est un avantage. La mousse devient le signe que toute la saleté a été enlevée. Pour leur argument concernant la forme et l'emballage – eh bien, les Nâbulûs sont très soucieux de préserver les traits distinctifs de leur savon et préfèrent garder la forme simple, traditionnelle qui a été mise au point par leurs ancêtres il y a des centaines d'années. Ils affirment aussi que tout ingrédient supplémentaire dont on aurait besoin pour changer sa forme contient des additifs chimiques qui détruiraient sa pureté naturelle. Les Nâbulûs sont également convaincus que l'usage de parfums dans la fabrication du savon est uniquement un moyen de cacher des défauts, et le savon de Naplouse n'a absolument aucun défaut à cacher ! Au contraire, le savon de Naplouse a de nombreux avantages sur les autres savons et peut même être utilisé pour se laver les dents⁴⁵⁴...

⁴⁵⁴ Shaka'a, Rawan, 2007, « Natural... Traditional... Chunky ! », *This Week in Palestine*, N° 107, mars 2007, p. 22-24. Je traduis (de l'anglais).



Document 7. La couverture du numéro de *This Week in Palestine* consacré à Naplouse (mai 2007) : Abû Khalîl Fatâyer à la savonnerie Tûqân

L'usage du savon de Naplouse s'articule ainsi à une dimension affective et/ou identitaire, qui s'exprime entre autres par une foi absolue en ses qualités. Pour ceux qui l'utilisent, il est attaché à des représentations du passé, de l'époque où il était « LE savon ». Rappelons que l'essentiel du marché du savon de Naplouse se trouve en Jordanie, ce qui montre, *a contrario*, que l'usage de ce savon est directement lié à des représentations identitaires. Celles-ci, en lien avec une grandeur économique passée de Naplouse, ou représentant tout simplement l'attachement au sol de la Palestine, peuvent sembler en décalage avec la réalité quotidienne de la ville à l'heure actuelle. C'est sans doute pourquoi, malgré les recommandations répétées, de Tâher jusqu'à l'enquête de marché Masâr, d'« améliorer » la forme du savon en supprimant les angles trop aigus, de travailler sur l'emballage pour le rendre plus attrayants, d'y ajouter des parfums naturels, ces « améliorations » n'ont jamais vraiment eu lieu. D'après l'enquête Masâr, du reste, certains commerçants pensent que l'image du savon de Naplouse se dégradera si l'on en change la forme, l'odeur (en ajoutant des parfums) ou l'emballage⁴⁵⁵.

Le savon de Naplouse est bien, en effet (et toutes proportions gardées) une sorte d'icône : pour ses consommateurs, anciens Nâbulûsîs habitués à sa forme et son aspect, il signe la mémoire d'une époque passée, qui continue à vivre un peu à travers son usage. Il n'est pas simple support de représentations : son usage renvoie également à la « connaissance » de ses qualités, ainsi qu'à la force de l'habitude. Comme le disait Fawwâz Tammâm, ouvrier à la découpe à la savonnerie Tûqân :

En ce qui concerne la modernisation du travail du savon, apporter des machines et tout ça, (...) ça ne va pas marcher (...) les gens sont habitués au « morceau de Naplouse », même s'il n'est pas très [pratique] (...) Maintenant si tu le faisais comme le morceau de Lux (...) personne n'irait l'acheter. On est habitués au morceau de savon de Naplouse, comme il est, avec la même forme. (...) maintenant si tu faisais des formes spéciales, comme le Lux ou des formes faites avec des machines, personne... *khalas* on est habitués (...) on sait que c'est du savon de Naplouse⁴⁵⁶...

⁴⁵⁵ « Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et à Gaza », société Masâr, 1999, p. 6.

⁴⁵⁶ Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2005.



« L'industrie du savon de Naplouse » et ses caractéristiques typiques : son aspect et sa forme cubique, sa fabrication entièrement à la main (les outils, les *tanânîr*)

Le petit texte évoque l'ancienneté du savon de Naplouse qui aurait plus de mille ans selon « les historiens », ainsi que le monopole qu'aurait eu le Roi sur l'industrie du savon à l'époque des Croisés.

Document 8. Le calendrier de la banque Palestine en 2007

C. Une industrie négligée ?

La crise actuelle du savon de Naplouse, cependant, est liée à la baisse bien réelle de la consommation locale. « Les gens ne comprennent pas ce savon », disait Abû Hâshem ; et il ajoutait : « Et plus les vieux qui comprennent ce savon meurent, plus notre travail diminue⁴⁵⁷. » Parlant de la sorte, Abû Hâshem faisait allusion au fait que le savon de Naplouse est acheté en priorité par une population âgée, habituée à ce produit et consciente de sa qualité ; elle est cependant en train de disparaître.

En effet, si les qualités de leur savon sont clamées par les Nâbulsîs, il s'agit en majorité d'une génération ayant passé la soixantaine⁴⁵⁸. Lors de mes discussions avec des Nâbulsîs, j'ai pu constater que bon nombre d'entre eux (les hommes d'un certain âge) affirment utiliser le savon de Naplouse pour se laver les cheveux. Les femmes, en général (à

⁴⁵⁷ Entretien avec Abû Hâshem Slîm, mai 2007.

⁴⁵⁸ Il s'agit bien entendu d'une estimation.

la différence de la jeune femme dans le salon de coiffure beyrouthin !), avouent utiliser plutôt le shampoing. Les jeunes générations ne l'utilisent guère, lui préférant des produits plus clinquants et faciles d'utilisation. C'est ce que constate aussi l'enquête de marché réalisée par Masâr : si le savon de Naplouse jouit d'une demande constante, c'est celle d'un public ancien et fidélisé, qui ira dans la boutique demander le savon « par son nom » (c'est-à-dire par le nom de la marque). Ils utilisent le savon de Naplouse auquel ils sont habitués : c'est « leur » savon.

Lorsque je demandai à Husâm Sharîf, au début de mon enquête en 2004, si la plupart des gens à Naplouse, comme lui, utilisaient ce savon, il me répondit :

« Je te mentirais si je te disais oui. (...) Non... Naplouse est comme toutes les autres villes, le shampoing, (...) les autres genres de savon se mettent à l'emporter... C'est un genre d'invasion... en gros... (...) et moi je suis persuadé que si tu vas à la maison Tûqân ou Masrî ou Shaka'a, et que tu vas dans leur salle de bains tu vas trouver du shampoing, et du savon Lux ! Parce que les gens changent, c'est ça le problème⁴⁵⁹. »

Cette rhétorique de l'invasion n'était pas rare, à propos de la concurrence étrangère, et/ou, plus généralement, de l'influence « occidentale » sur les modes de consommation. Au sujet de la concurrence des produits étrangers comme le Lux, Palmolive ou autres savons turcs, considérés comme moins onéreux, et/ou plus attrayants, un article du quotidien palestinien Al-Ayyâm, titrait par exemple en juin 2005 : « Qui sauvera le savon de Naplouse de l'invasion étrangère ? » L'inondation du marché local par des produits « étrangers » était ainsi comparée à l'invasion militaire israélienne. Husâm Sharîf faisait allusion pour sa part à

« (...) la mondialisation, ou l'imitation de l'Occident dans les produits, comme on imite dans les vêtements, la nourriture et la boisson, pour les *corn-flakes* et ce genre de choses, il y a eu aussi une imitation dans les produits de consommation comme le savon (...) les Américains... la mondialisation... a tout touché, même le savon⁴⁶⁰... »

Les générations plus jeunes, notamment, « ignorantes » des avantages du savon à l'huile d'olive, préfèrent utiliser un shampoing pour les cheveux, ou un savon qui mousse plus vite, d'une forme plus pratique que celle du « morceau de Naplouse ». Le produit extérieur apparaît comme « moderne » et de « meilleure qualité »⁴⁶¹, et non archaïque ou, pire, « trafiqué » comme le scotch utilisé par les frères Slîm. Et ce d'autant plus que les trois grands savonniers (Tûqân, Masrî, Shaka'a) ne font aucune publicité pour le savon de Naplouse, tandis que les murs de la ville sont couverts d'affiches pour le shampoing Pantène

⁴⁵⁹ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁴⁶⁰ *Idem*.

⁴⁶¹ Il s'agit du reste d'une opinion qui semble assez répandue chez les Palestiniens.

et le savon Dove. D'innombrables spots publicitaires diffusés sur les chaînes du satellite, et représentant un salon de coiffure ultra-moderne aux Emirats (la jeune femme en sort ensuite pour monter dans une 4/4 rutilante) en vantent aussi les mérites. Comment le savon de Naplouse ne ferait-il pas pour ces jeunes générations figure de produit archaïque, à l'image de la ville où ils sont enfermés ?

Abû Amjad disait, à propos du savon de Naplouse : « Il faut se dire que le citoyen (*al-muwâtan*) ne réfléchit pas à la différence entre le produit Lux et ce produit-là⁴⁶²... » A travers ces propos, il ne pointait pas uniquement un problème de pouvoir d'achat lié à la situation économique, ni la concurrence de produits étrangers censément meilleur marché. Il faisait aussi allusion, en filigrane, à un manque de conscience (*wâ'î*), de la part des habitants ; un manque de conscience qui était, de plus, absence de connaissance de la qualité du produit, et manque de conscience civique ou nationale, comme le montre l'emploi qu'il fait du terme de *muwâtan*, citoyen.

Négligence, ainsi, du consommateur « citoyen » : Husâm Sharîf, dans son fascicule, affirme également qu'il faut convaincre le consommateur local que l'utilisation du savon de Naplouse « est un devoir envers la patrie (*wâjib watanî*), à une époque où il a des difficultés dans l'exportation⁴⁶³... »

Négligence, également, de la part des autorités publiques. Abû Amjad le disait : « C'est à l'Autorité de protéger ce produit ». Parlant de « protection », il faisait certes allusion, on l'a dit plus haut, à la protection économique de l'industrie locale, suggérant par exemple un assouplissement des taxes⁴⁶⁴. Mais dimension économique et dimension patrimoniale sont étroitement liées ; Abû Amjad reprochait également à l'Autorité palestinienne un manque d'intérêt pour un héritage (*turâth*) qui n'a pas directement de valeur politique, et qui peut difficilement être réinvesti dans des mythes légitimateurs et unificateurs nationaux, à la différence de pratiques comme les danses populaires ou les pèlerinages. Husâm Sharîf, en entretien, me disait également que « l'Autorité [palestinienne] ne s'est pas intéressée pas à ce sujet ».

« Moi, à un moment, j'ai appelé [des] propriétaire[s] de savonneries, je trouvais qu'ils négligeaient [leur savonnerie], ils l'avaient transformée en entrepôt... j'ai commencé à leur parler (...) Ils m'ont dit : « Quand l'Autorité est venue, elle ne s'est pas intéressée à nos problèmes » (...). C'est une industrie traditionnelle, elle a besoin d'attention, pas forcément

⁴⁶² Entretien avec Abû Amjad, cité *supra*, p. 194.

⁴⁶³ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁶⁴ Voir *supra*, p. 149.

une aide matérielle, mais des études, du développement, l'ouverture d'horizons pour l'exportation⁴⁶⁵... »

Emma Aubin-Boltanski a montré comment l'Autorité palestinienne a pris en main, voire instrumentalisé, le *mawsim* de Nabî Mûsâ à des fins politiques, afin d'affirmer sa légitimité à rassembler les différents éléments de l'identité collective palestinienne. Mais l'industrie du savon, industrie citadine et familiale ne peut être élevée au rang de « pilier de l'identité collective », malgré une rhétorique apparue récemment⁴⁶⁶, qu'au prix d'une certaine contorsion. Si l'industrie du savon à Naplouse appartient aux objets du *turâth* palestinien, c'est bien plutôt au sens d'un patrimoine local et familial.

Négligence de ce *turâth* familial, enfin, de la part des grandes familles propriétaires. L'enquête de marché réalisée par Masâr recommandait à la société Hajj Tâher al-Masrî d'améliorer la forme du savon, de travailler sur l'emballage en ajoutant une fiche descriptive, de faire une campagne de publicité à la télévision locale et dans les journaux axée sur le caractère naturel du produit, ses qualités pour la peau et son appartenance à la culture (*thaqâfa*) et au patrimoine (*turâth*) de la région. Cela supposait, naturellement, d'y consacrer un budget conséquent⁴⁶⁷. Force me fut de constater que la société Hajj Tâher al-Masrî n'avait pas suivi ces conseils ; on a vu également, plus haut, les réticences opposées par Amîn à la publicité et au renouvellement de stratégies de marketing pour son entreprise⁴⁶⁸. Pour les familles Tûqân, Shaka'a et Masrî, la préservation du *turâth* familial repose sur un lien affectif et un prolongement (*imtidâd*). Ils ne sont pas vraiment disposés à investir dans une modernisation ou une patrimonialisation⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁴⁶⁶ Voir *supra*, « 2002 : un regain d'intérêt pour le *turâth* savonnier », p. 168 et suivantes.

⁴⁶⁷ « Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et à Gaza », société de conseil Masâr, 1999, rapport final, p. 5-6.

⁴⁶⁸ Voir *supra*, « Un problème de génération traduit en un problème de “mentalité” », p. 119 et suivantes.

⁴⁶⁹ J'y reviens dans la quatrième partie.

4. « Refaire » du savon

« Aujourd'hui tout le monde veut faire du savon... »

Shirabe Yamada, responsable de l'association Sunbula (« l'épi de blé »)

Depuis 2002, à la suite du regain d'intérêt pour le patrimoine savonnier⁴⁷⁰, c'est plutôt de la part d'hommes d'affaires, d'investisseurs privés ou encore de structures de l'aide internationale qu'on observe des réflexions sur un soutien possible à cette branche traditionnelle du secteur industriel local. Le Centre pour le développement du secteur privé⁴⁷¹ publia en 2004 un rapport intitulé « L'industrie du savon de Naplouse : situation et avenir⁴⁷² ». Constatant que le seul changement « majeur » introduit dans l'industrie ces trente dernières années (le remplacement de l'huile d'olive palestinienne par des huiles industrielles importées d'Europe) avait mené à la détacher de ses racines locales⁴⁷³, les auteurs suggèrent de « faire revivre (*i'âdat tâ'hîl*) les usines de savon en utilisant de l'huile d'olive locale (*zayt al-zaytûn al-mahallî*) dans le processus de production⁴⁷⁴ ». Dans la version anglaise du même rapport (qui diffère légèrement de la version arabe) ils ajoutent que dans ce cas, il faudrait reconsidérer tout le processus de production et de marketing, pour y introduire des technologies modernes appropriées⁴⁷⁵.

On a vu qu'historiquement, c'est la qualité de la « pure huile d'olive » qui définit celle du savon de Naplouse. Même si, ainsi que le précise la version anglaise du rapport, « on dit que l'huile d'olive importée permet de produire un savon d'une couleur plus blanche et en plus grande quantité par unité d'huile⁴⁷⁶ », le savon de Naplouse a aujourd'hui perdu sur le

⁴⁷⁰ Voir *supra*, « 2002 : un regain d'intérêt pour le *turâth* savonnier », p. 168.

⁴⁷¹ Voir *supra*, p. 149.

⁴⁷² N. Qobbâj, 'A. 'Abd al-Wahâb, M. al-Nâbulî, 2004, « *Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulî : wadâ'uhâ wa mustaqbaluhâ* » (L'industrie du savon à Naplouse : situation et avenir), publication du Centre pour le développement du secteur privé (*markaz tatwîr al-qitâ' al-khâs*). Naël Qobbâj n'est autre qu'Abû Amjad, et on a déjà rencontré le Hajj Mo'âz al-Nâbulî. Les auteurs du rapport sont donc liés de près au « monde » de la savonnerie.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 1-2.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 2. Ils précisent que cette éventualité est devenue plus réaliste grâce à la baisse importante du prix de l'huile d'olive ces dernières années, surtout l'huile d'olive stockée des années précédentes.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

terrain symbolique, comme sur le terrain de la qualité. C'est ce qu'affirmait, avec force, le Hajj Mo'âz al-Nâbulî :

« Tout le monde sait ça dans l'industrie (...) donc on ne peut plus dire que c'est de l'huile d'olive ! Mais il faut lui ajouter le mot « industrielle ». Au lieu d'être *pure olive oil* c'est devenu *industrial olive oil*. (...) Et dans la production, on ne considère pas que c'est 100% huile d'olive. C'est pour ça qu'il y a un recul pour sa réception dans le public⁴⁷⁷. »

Pour « relancer » l'industrie du savon, il s'agit bien de l'ancrer de nouveau dans ses anciennes racines. En l'absence d'investissement par les grandes familles propriétaires ou par une autorité publique, une « patrimonialisation » du savon de Naplouse est prise en main par des structures indépendantes comme des ONG-s, des associations locales, ou encore des initiatives individuelles, qui réactivent alors une tradition familiale (c'est le cas du Hajj Mo'âz al-Nâbulî). Ces initiatives de retour (*i'âda*) à l'huile d'olive locale, ou de revitalisation de la tradition, témoignent d'une volonté de sortir de l'alternative préservation / protection, et d'œuvrer à une continuation des métiers du savon.

1°) Un retour à l'authentique ? Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (2)

D'après le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, alors que les anciens savonniers avaient cherché à se « développer », les actuels propriétaires ne le voulaient et ne le pouvaient plus, faute de posséder ce qu'il appelait la « vraie connaissance » (*al-ma'rifa al-haqîqiyya*) du travail du savon.

« Les vieux (*al-kbâr*) [cette appellation signifie aussi « les grands », c'est-à-dire les « grands noms » de l'industrie du savon] qui travaillaient dans cette industrie avaient une vraie connaissance. Aujourd'hui le propriétaire de savonnerie, il ne sait pas, car il n'a pas une vraie pratique de la fabrication. Il a un investissement financier, avec quoi il peut préparer le travail, les ouvriers, acheter les matières premières, etc. [Mais] il n'a pas d'idée, ni la possibilité de transformer de quelque façon que ce soit⁴⁷⁸. »

A la différence de ces « hommes d'affaires », le Hajj Mo'âz, on l'a vu, se présentait comme un homme « créatif » (*insân mubdi'*). Il m'expliqua que c'était lui qui était à l'origine des quelques perfectionnements de l'outillage des savonneries dans les années 1970. Il s'agissait, disait-il, de « faire le travail plus vite », sans rien changer aux caractéristiques du savon de Naplouse. La diminution du nombre d'ouvriers qualifiés et d'ouvriers des savonneries de manière générale dans les années 1970 rendait par ailleurs nécessaire cette

⁴⁷⁷ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

⁴⁷⁸ *Idem*.

semi-mécanisation. Grâce à ses voyages effectués en Syrie, Turquie, Liban, il avait pu équiper la savonnerie Badr du premier *mixer*⁴⁷⁹. C'était ensuite grâce à lui et à ses conseils, disait-il, que d'autres savonneries (notamment la savonnerie Tûqân) s'étaient à leur tour converties au système du *mixer*, « qui rend la cuisson plus rapide (...) et qui donne [au savon] une qualité spéciale et supérieure⁴⁸⁰ ».

Alors que sa savonnerie avait fermé dans les années 1990, le Hajj Mo'âz al-Nâbulî affirmait avec force vouloir « revenir » au travail du savon, invoquant comme raison les liens de la famille et de la ville : abandonner, « comme fils de la famille Nâbulî, ce serait *'aîb* ». Aux couples d'oppositions que j'ai relevés plus haut⁴⁸¹, il en ajoutait un autre : l'homme travailleur (*insân 'âmel*) contre le chef d'entreprise/l'homme d'intérêt (*sâheb maslaha* : l'expression peut se comprendre dans les deux sens).

« Mon grand-père est décédé (*itwaffa*) depuis quatre-vingt-dix ans. Il travaillait dans l'industrie (...) C'est *'aîb* que je sorte de ce cadre... (...) Du point de vue de la famille (...) je ne peux pas détruire [cela]. *'aîb* ! C'est pourquoi j'essaie de revenir au travail, pour une raison : ma conviction, mon affection (*mahabbatî*) mon amour (*'ishqî*) pour une chose : qu'on ne dise pas que cette famille a laissé tomber. Non, elle n'a pas laissé tomber. Et on continue (*wa ndallnâ mâshiyyîn*). Mon fils (...), je peux compter sur lui, si je pose ma tête et que je dors, il peut travailler. J'en ai fait un travailleur (*insân 'âmel*), pas un chef d'entreprise/un homme d'intérêt (*sâheb maslaha*). L'homme d'entreprise, c'est toujours un investisseur ; quand les intérêts s'en vont, il peut s'en aller. Tandis que l'homme travailleur et qui aime son entreprise (*al-'âchiq li-maslahato*), il garde le désir de continuer (*al-raghbeh fî-l-istimrâr*)⁴⁸². »

Pour le Hajj Mo'âz, c'était tout autant le manque de renouvellement de la main d'œuvre que la baisse de qualité du produit qui rendait nécessaire, à l'heure actuelle, une mécanisation du travail. Celle-ci devait accompagner un « retour » (*i'âda*) aux « racines » de l'industrie, par l'utilisation de l'huile d'olive locale, tout en « améliorant » la forme du savon. L'objectif du Hajj était clair : « recommencer » ce qui s'était arrêté dans les années 1960, avant l'importation des huiles européennes. Malgré les prix pratiqués aujourd'hui sur le marché de l'huile, il croyait à la possibilité de « revenir aux racines de l'industrie de base (*juzûr al-sinâ'a al-asâsiyya*) » en utilisant « l'huile d'olive du pays (*zayt az-zaytûn al-baladî*) ». Il pensait être arrivé à un bon résultat, mais il fallait encore des améliorations (du *finishing*, disait-il). Il faisait donc « des expériences » (« Je ne veux pas dire autre chose, je veux dire [que] « j'essaye (*bahâwal*) » ») afin de réussir à produire un savon « (...) dont la

⁴⁷⁹ On a vu que cette savonnerie est, avec la savonnerie Tûqân, l'une des rares à posséder un mixer dans la *halla*.

⁴⁸⁰ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

⁴⁸¹ Voir *supra*, p. 143.

⁴⁸² Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

forme, le poids (100 grammes) convienne au consommateur local et étranger, qui ressemble au savon Lux, qui ait une belle forme, qui soit 100 % huile d'olive et qui ait tous les avantages du savon de Naplouse⁴⁸³ ». Pour cela, il fallait, selon lui, un « changement radical » des procédés de fabrication, car il voulait éviter d'ajouter une matière autre que l'huile d'olive. Il disait donc mettre au point une machine à découper le savon, qui lui donnerait en outre une forme attrayante pour le consommateur.

En juin 2005, le Hajj Mo'âz démissionna de la chambre de commerce, et me signifia qu'il aurait plus de temps à consacrer à son savon, ce qui lui permettrait de rouvrir la savonnerie Badr. Durant toute la période de mon enquête, je suivis l'évolution de ses tentatives pour « améliorer » le savon. Je ne pus jamais aller voir ce qu'il appelait le « laboratoire » (*al-mukhtabar*), où il me disait faire ses expériences. Mais il accepta de me montrer des échantillons. Il continua à travailler sur l'emballage, et confectionna également un savon liquide, dont il me donna une petite bouteille afin de le tester. En 2007, j'amenai mon père (en visite à Naplouse) à la savonnerie Badr, à l'occasion d'une promenade dans la vieille ville. Le Hajj Mo'âz lui expliqua longuement la « nécessité » de revenir à l'huile d'olive, et lui fit cadeau de quelques échantillons de savon de format « Lux », habillés d'un emballage nouveau (photo 12). Il les montrait également aux touristes de passage, assez nombreux à la savonnerie Badr : elle donne en effet sur l'une des rues principales de la vieille ville, non loin du hammam al-Shifa' qui fait partie, on l'a dit, des *must* du circuit touristique à Naplouse⁴⁸⁴.



Photo 12. Le nouveau savon Badr du Hajj Mo'âz al-Nâbulî

⁴⁸³ *Idem.*

⁴⁸⁴ Pour les initiatives de « tourisme alternatif » à Naplouse, voir *infra*, Deuxième partie, p. 284, note 643.

Le Hajj Mo'âz distribua son savon liquide dans certaines pharmacies et au Mall, mais le produit se vendait trop cher pour avoir une véritable diffusion. 'Imâd Kana'ân, le fils du producteur de savon vert 'Anwar Kana'ân, avait, comme le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, mis au point un savon liquide du nom d'Olivina, à partir de « pure huile d'olive ». Je le croisai un matin, à l'imprimerie Hijjâwî : il était en train de discuter avec l'un des graphistes du *design* et du logo à faire figurer sur la bouteille de savon. Cependant, pour cet ingénieur d'une cinquantaine d'années, ce projet tenait plus du hobby que d'un véritable investissement financier ; hobby dont il pouvait se permettre de supporter les frais. 'Imâd Kana'ân ne se faisait en effet aucune illusion sur le fait que le savon Olivina trouverait difficilement des débouchés sur le marché local. De même, si le Hajj Mo'âz continue ses expériences, la savonnerie Badr, à l'heure où j'écris ces lignes, n'a cependant pas « vraiment » rouvert, faute de réels débouchés pour son savon à Naplouse.

2°) Une « sortie » par l'exportation ?

A l'heure actuelle, ce sont plutôt de petits groupes, fondations privées ou ONG-s locales, qui misent sur une « amélioration » du savon de Naplouse. Les descendants du Cheikh 'Amr 'Arafât, illustre savonnier de Naplouse⁴⁸⁵, ont entrepris la patrimonialisation de la savonnerie familiale (située au cœur de la vieille ville) en créant une fondation à son nom. L'architecte Nasîr 'Arafât, en particulier, a installé son bureau juste à côté de la savonnerie, et entreprit de restaurer celle-ci en 2005, pour en faire un centre culturel pour enfants, dont un petit espace serait consacré à un musée du savon. Il obtint en 2006 du consulat général de France à Jérusalem un financement pour un projet intitulé *Enrichment and development of the traditional handicrafts* (« Amélioration et développement des artisanats traditionnels »), qui incluait le savon de Naplouse. Il s'agissait de « refaire » du savon, d'une forme améliorée, afin de financer l'aménagement du nouveau centre culturel.

Ces initiatives (« refaire » du savon de Naplouse par un retour à l'huile d'olive palestinienne) sont aussi le fait d'ONG-s, parfois en lien avec des partenaires internationaux ou des structures de commerce équitable. S'adressant souvent à un public occidental qui aime à « figer » l'image d'une certaine Palestine, ces ONG-s, tout en cherchant à se financer, entendent aussi donner une forme de publicité à des aspects méconnus du patrimoine

⁴⁸⁵ Selon Doumani, le Cheikh 'Amr Arafât faisait office d'expert local pour trancher en cas de litige entre le propriétaire de la savonnerie et le *rayyis* (responsable de la cuisson) (Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 199).

palestinien. Elles se tournent toutes vers l'exportation : Project Hope, l'ONG dirigée par mon mari Hakîm se lança à partir de 2006 dans l'exportation de savon, tout comme une autre ONG à Naplouse (Darna), afin de financer ses travaux. Pour ce savon de Naplouse « amélioré », une telle « sortie » par l'exportation était une nécessité : il n'y avait que peu de place, voire pas du tout, sur le marché local pour un tel genre de savon⁴⁸⁶. Le public visé est un public occidental, dont il s'agit d'exploiter l'engouement actuel (et qui remonte à une vingtaine d'années) pour les produits naturels ou « bio ». Signalons du reste que ce sont en partie les nouveaux réseaux d'exportation vers l'Occident qui ont permis le renouveau et l'essor du savon d'Alep ces quinze dernières années.

Il n'appartient pas directement à mon propos de développer ce thème. Signalons simplement que les quantités sont, à la différence de celles exportées par les savonneries d'Alep, limitées : une à deux tonnes maximum par envoi, sur commande d'une association de soutien au peuple palestinien en France, au Canada, ou en Angleterre. Dans le contexte fortement politisé de la Palestine, une bonne partie (sinon la totalité) des exportations passe par des réseaux militants, qui, souvent, importent déjà d'autres produits palestiniens comme l'huile d'olive. L'idée est de produire un savon dont la forme, l'aspect et l'emballage plaisent au consommateur occidental, tout en lui donnant le sentiment d'acheter un petit peu de Palestine. Ces associations s'adressent souvent, pour la fabrication, à des ouvriers ou anciens ouvriers qui continuent à produire des petites quantités de savon, les mettant parfois en concurrence. Par ailleurs, étant donné la relative étroitesse des marchés à l'exportation qui jouent essentiellement sur des réseaux militants, ces marchés sont, parfois âprement, disputés.

Mujtaba Tbeïla est, à ma connaissance, le seul des petits fabricants de savon à avoir opéré une reconversion réussie vers la mécanisation et les produits d'entretien, ainsi que la diversification et le « développement » du savon de Naplouse. Il vend aujourd'hui son savon à plusieurs ONG-s et à certaines firmes israéliennes. Son portrait permet d'illustrer, *in fine*, les problèmes de la « modernisation » du savon en lien avec les représentations de l'authenticité et de la modernité à Naplouse. Il offre, en outre, une illustration des pratiques de continuation de la fabrication du savon, dont il est en quelque sorte la « version heureuse », tandis que la plupart des petits fabricants essuyèrent un échec cuisant.

⁴⁸⁶ C'est ce que m'expliqua aussi Mujtaba Tbeïla, voir *infra*.

Chapitre 4. Mujtaba Tbeïla : un pionnier du savon ?

En juin 2005, lors d'une matinée passée à discuter avec Abû Murâd, responsable de la cuisson à la savonnerie Shaka'a, celui-ci m'apprit qu'une petite fabrique de savon venait d'ouvrir au village de Bayt Furîk, par un membre de la famille Tbeïla. Il s'agissait d'une usine qui « travaillait avec des machines » et faisait du savon « comme du Lux ». Abû Nimr, ouvrier à la découpe à la savonnerie Masrî, m'avait également parlé de quelqu'un qui avait « modernisé » le savon de Naplouse. Plus tard, toujours à la savonnerie Shaka'a, l'un des ouvriers à l'emballage me dit qu'il était allé emballer le savon « pour la première fois » à Bayt Furîk, dans la nouvelle usine de Mujtaba Tbeïla. Les trois ouvriers s'étaient déclarés impressionnés par les avancées (littéralement le « développement ») faites par Mujtaba dans le domaine de la fabrication du savon. Notre ami 'Aqîl m'avait également parlé, « pour ma recherche », de Mujtaba qui venait d'ouvrir une usine à Bayt Furîk. Il avait cependant refusé de m'y emmener, car il était brouillé avec le père de Mujtaba pour une histoire de voisinage.

Mujtaba Tbeïla est un homme d'une quarantaine d'années, portant moustache, souriant et dynamique. A l'image de son prénom (qu'il est le seul dans la région, mis à part son grand-père, à porter⁴⁸⁷), il suscite la curiosité. Mujtaba travaille presque exclusivement dans le savon et les produits d'entretien, perpétuant ainsi (tout en le « modernisant ») un métier existant dans la famille depuis au moins un siècle. Malgré les difficultés économiques qui l'affectent comme les autres petits fabricants de savon, il se présente comme l'exemple heureux ou réussi d'une adaptation aux réalités du marché régional. Face à la baisse de la demande locale de savon vert, que produisait traditionnellement l'usine de son père, il s'est très vite tourné vers le marché israélien, ainsi que des associations militantes et de commerce équitable.

C'est finalement avec Hakîm que je me rendis pour la première fois dans l'usine de Bayt Furîk. Je l'accompagnai voir Mujtaba un jour de juillet 2006, car il lui avait commandé une cargaison de savon pour l'exporter en Autriche. Il s'agissait du premier envoi que Hakîm voulait réaliser afin d'apporter un financement à la petite ONG qu'il dirige à Naplouse ; la commande provenait d'une association aurichienne de soutien au peuple palestinien, du nom de Zaytoun (« olive »). Pour faire faire ce savon, Hakîm s'était d'abord adressé à une famille qui possédait une petite usine dans le village de 'Azmût, à proximité de Naplouse, et qui

⁴⁸⁷ Mujtaba m'expliqua que son prénom signifiait « Mustapha », c'est-à-dire « le choisi ». « Mon prénom, il est plus facile en anglais », me dit-il dans un grand rire. « Ça m'a posé des problèmes pas possibles à l'école. »

cuisinaient le savon pour la fondation Cheikh ‘Amr Arafât. L’affaire avait mal tourné, car le savon avait une couleur « sale », s’effritait sous la main. Hakîm les soupçonna de « trafiquer » ou « frelater » (*ghush*) l’huile d’olive. Acculé, il dut s’adresser à un fabricant qui avait du savon déjà fait, et prêt à l’expédition : c’était le savon Ultra de Mujtaba Tbeîla.

1. L’usine de Mujtaba

En cette matinée de juillet, il nous fallut donc passer le checkpoint qui sépare Naplouse à l’Est du gros village de Bayt Furîk pour nous rendre dans la nouvelle usine de Mujtaba, ouverte en 2005. L’usine se trouve au bout d’un chemin près d’autres petites usines, au milieu des oliviers. Nous fûmes guidés par des grands panneaux jaunes : *sharikat Nâblus, sâbûn wa munazafât*, « Compagnie Naplouse, savon et produits d’entretien ». Après avoir franchi une porte en fer, nous entrâmes dans l’enceinte de la petite usine. Le bureau de Mujtaba (Abû Adnân) se trouvait à gauche, en entrant, dans une petite maison séparée. Mujtaba nous dit que le soir même, une délégation (*wafd*) d’étrangers devait venir le voir : ils visitaient le pays et ils allaient sans doute lui commander du savon.

En 2006, Mujtaba travaillait depuis un an seulement dans l’usine de Bayt Furîk, dont il avait commencé la construction en 2000 ; celle-ci avait été retardée par le début de la deuxième Intifada. S’il s’était installé là, quittant la région de la *hissba*, le grand marché aux légumes à l’est de Naplouse où se situait avant son usine, c’est parce que Bayt Furîk était, selon lui, « la deuxième zone industrielle de Naplouse ». Anticipons quelque peu pour signaler que cette localisation devint source de problèmes à partir d’août 2006. À partir de cette date (plus précisément de la fin de la guerre du Liban de l’été 2006), le checkpoint de Bayt Furîk fut fermé par l’armée israélienne pour qui n’avait pas une carte d’identité (*hawiyya*) de Bayt Furîk. Mujtaba, qui habite Naplouse, se trouva contraint de changer sa *hawiyya* pour une *hawiyya* de Bayt Furîk, afin de pouvoir se rendre à son usine (à l’instar d’Ahmad Dweikât pour franchir le checkpoint de Hamra⁴⁸⁸).

Mujtaba nous fit tout d’abord visiter l’usine : il ordonna l’essentiel de ses explications autour de ses « machines (*mâkinât*) ». Il en était très fier, car elles faisaient son originalité et son atout par rapport aux autres fabricants de savon. Il tenait également à se présenter comme l’interlocuteur des « délégations » étrangères. Pour Hakîm (à qui il vendait du savon), ainsi

⁴⁸⁸ Voir *supra*, p. 97-98.

que pour moi (et « ma recherche »), il expliqua scrupuleusement les procédés de fabrication de son (ou plutôt ses) savon(s).

Dans son usine, Mujtaba fabrique du savon « traditionnel » (*taqlîdî*) et du savon « naturel » (*tabî'î*). Il appelait « savon traditionnel », ou « savon de Naplouse », le savon cuisiné et découpé à la main (*yadawiyyan*). Le savon « naturel » est un savon fabriqué à la machine. Mujtaba l'opposait au savon « chimique » (*kîmâwî*), car il est exclusivement fait avec des produits naturels (de l'huile d'olive, d'autres huiles végétales, des parfums naturels comme citron, lait, datte...).

Au fond de l'usine se trouvent les machines qu'utilise Mujtaba pour faire les différentes sortes de savon « naturel » (...).

Une première machine sert à donner au savon la forme de barre ; à côté se trouvent les tampons pour les marques. Pour obtenir une pâte de savon qui permette d'avoir ces formes, il faut, d'après Mujtaba, le cuisiner « ni à chaud ni à froid⁴⁸⁹ », mais « entre les deux », de manière à conserver la glycérine qui est dans le savon (la manière « traditionnelle », dit-il, élimine la glycérine).

La deuxième machine est une sorte de guillotine pour découper le savon selon la taille voulue. Puis, il y a le *makbas*. Mujtaba demande à l'un des adolescents de brancher l'électricité pour me montrer comment il fonctionne. Il s'agit d'une machine pour imprimer la marque sur le savon. (...)

Dans l'arrière pièce de l'usine se trouvent les puits pour l'huile. À côté, une chaudière : l'huile est chauffée directement dans son baril, puis pompée jusqu'à la pièce du haut. Derrière l'usine se trouve un espace de stockage pour l'huile d'olive (Mujtaba explique que si elle est exposée d'une certaine manière au soleil, elle brûle). Une pièce latérale est réservée aux produits nettoyants.

Nous montons au premier étage par un petit escalier métallique appliqué au mur de l'usine. Dans cette pièce qui fait office de *mafrash*, il y a deux *halla*-s au fond, équipées de *mixers*, puis le mélange est étalé par terre avec un tuyau. Mujtaba fait aussi du savon « traditionnel », il y a des *tanânîr* au fond de la pièce, des savons emballés, un espace pour emballer. Pour fabriquer ce savon, il fait venir des ouvriers d'usines de Naplouse. Ce savon-là, c'est Fawwâz [ouvrier à la découpe à la savonnerie Tûqân] qui l'a fait (...).

Dans le savon de Naplouse « traditionnel », il y a une grande quantité d'humidité. Mujtaba nous explique donc qu'il a une méthode pour produire un savon dégagé de toute humidité : une machine d'où le savon sort « haché » (*mafrûm*), puis est étalé sur des peaux à l'extérieur pour le faire sécher. En été, cette opération prend deux-trois jours, en hiver elle se fait à l'intérieur et peut prendre jusqu'à un mois⁴⁹⁰.

L'usine de Mujtaba comprend divers espaces dévolus aux différents genres de produits fabriqués. Mujtaba n'a pas abandonné la production du « savon de Naplouse »,

⁴⁸⁹ Il y a deux manières de cuisiner le savon : la méthode « à chaud » est utilisée dans les grandes savonneries traditionnelles. On peut aussi faire le savon « à froid », sans chauffer l'huile d'olive. Cette méthode est généralement utilisée pour de plus petites quantités. La proportion de soude est alors plus importante.

⁴⁹⁰ Extrait du journal de terrain, juillet 2006.

notamment du savon vert de l'ancienne marque familiale Kana'ân 'Adnân⁴⁹¹. Il produit également, comme les frères Slîm dans leur fabrique de Rafidîa, un savon blanc fait avec de l'huile « blanchie », de la marque al-Wardât (« les fleurs »).



Photo 13. Les machines, la fierté de Mujtaba Tbeîla



Photo 14. Le savon al-Wardât (les fleurs)

⁴⁹¹ Tout comme le savon blanc prit le nom de Hasan, le savon vert adopta comme nom de marque générique le nom de Kana'ân, du nom de son « inventeur » à Naplouse (voir *infra*, Troisième partie). Le père de Mujtaba, 'Adnân Tbeîla, avait créé la marque « Kana'ân 'Adnân ». 'Adnân est aussi le nom du fils de Mujtaba, selon la coutume qui veut que le fils aîné soit prénommé du nom de son grand-père paternel.

L'essentiel de la production est cependant tourné vers la fabrication du savon naturel, et, depuis 2003, des produits d'entretien. Le savon naturel fait l'originalité de Mujtaba et permet son travail avec les ONG-s et Israël ; les produits d'entretien lui permettent de vivre au quotidien.

Lors de l'entretien enregistré que nous effectuâmes avec Mujtaba dans son bureau, il se présenta explicitement, non comme un « expert » du savon (à la différence du Hajj Mo'âz⁴⁹²), mais comme un homme qui sait saisir l'occasion et jouer sur différents tableaux. Il se montrait comme la seule « alternative convenable » (*al-badîl as-sah*), réunissant tradition, modernité, renouvellement et flexibilité, pour qui cherchait à « améliorer » le savon de Naplouse en préservant des caractéristiques naturelles. C'est ce qu'était censé prouver le fait que Hakîm se soit adressé à lui, en désespoir de cause.

« Tu vois, Hakîm travaillait avec les savonneries de Naplouse : [mais] il est arrivé à un stade où ce travail ne lui plaisait pas, il le prenait car il ne trouvait pas l'alternative convenable (*al-badîl as-sah*). Quand il a trouvé l'alternative convenable, il est venu... »

Assis dans son bureau, après avoir envoyé son fils 'Adnân nous faire du café, Mujtaba commença par nous montrer des échantillons de ses savons : savons au miel, au lait, aux sels de la mer Morte, à la boue de la mer Morte, à la figue, à la datte, etc. Il nous cita également les associations pour lesquelles il travaillait : mis à part Sâmî 'Abd al-Nûr, à Naplouse, il s'agissait de sociétés israéliennes, et de petites ONG-s comme Darna ou Project Hope.

Sâmî 'Abd al-Nûr était originaire d'une ancienne famille chrétienne de Naplouse, très riche. Originellement commerçant d'alcool (il avait repris la boutique de son père), Sâmî s'était reconverti dans l'épicerie et les produits alimentaires après l'incendie de sa boutique par des *shebâb* pendant la première Intifada. Il avait alors créé différentes marques de produits, en particulier les épices Sindibad, et diverses sortes d'huiles d'olive agrémentées d'ail, de thym, etc. Quelques années auparavant, Sâmî avait reçu une livraison d'huile à fort taux d'acidité. « Pour ne pas la perdre », me dit-il, il avait confectionné une marque de savon qu'il baptisa Julliath (du nom de l'adversaire malheureux de David, Goliath⁴⁹³). En 2006, il décida de se lancer dans la fabrication de « Savon Noir » (en français), un savon à l'huile d'olive et à la boue de la mer Morte (connue pour ses bienfaits pour la peau), destiné à l'exportation en France. Il me demanda d'ailleurs des conseils pour d'éventuels marchés

⁴⁹² Voir *supra*, « Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, un “expert” du savon ? », p. 142.

⁴⁹³ Il n'est pas inintéressant de souligner, comme me le fit remarquer Jean-Charles Depaule, cette réhabilitation du héros des Philistins Goliath contre les Hébreux chez ce commerçant palestinien chrétien, à travers l'utilisation de son nom comme nom de marque.

français. Il faisait fabriquer son savon chez Mujtaba ; ce dernier me dit de Sâmî que c'était quelqu'un de « très intelligent, créatif, un original ».

« Sâmî, il n'a rien à faire (littéralement, « il est assis », *qâ'ed*). (...) En pratique, son travail est très faible. Il connaît ce genre de choses et il a des possibilités... et en plus (...) Sâmî est (...) hors du commun, c'est quelqu'un de très intelligent, créatif... c'est un artiste (*fannân*), à la base, (...) il dessine... Quelqu'un qui a ces possibilités, ce n'est pas quelqu'un d'ordinaire. Il peut créer, alors il crée ! (...) et il a le temps... »

Si Mujtaba travaillait pour Sâmî, ses clients essentiels étaient des firmes israéliennes : Sindyanna (une association de Palestiniens Israéliens qui se trouve en Galilée), Ein Gedi et Ahava. Ces deux dernières sont spécialisées dans les produits de beauté, notamment les produits de la mer Morte. C'est bien le travail pour Israël qui semble avoir « sauvé » Mujtaba, alors que de nombreuses petites fabriques de savon chutaient. Mettant en avant sa jeunesse et son esprit d'initiative, Mujtaba assurait que c'était lui qui maîtrisait le marché israélien : « Tout le savon de cette société (Ein Gedi) et aussi de la société Ahava... c'est moi qui le leur fais. » En s'adressant à Hakîm, il voulait aussi se montrer comme la personne sur qui on pouvait compter, alors même qu'on était déçu par les autres fabricants.

Dans le récit qu'il nous fit de son parcours, Mujtaba présenta la rencontre avec l'association Sindyanna comme une étape-clé, celle qui lui permit de débiter dans la création (*ibda'*) des savons naturels, et de vraiment trouver sa voie, alors qu'auparavant il se cantonnait au savon vert, parfois « copié » des Israéliens. Il reconstruisit sa trajectoire comme une concordance de chance et de capacité à « saisir l'occasion », et notamment à savoir, pour sortir des blocages locaux, se tourner vers le marché régional (c'est-à-dire Israël), puis international, en se faisant le principal fournisseur des ONG-s et associations locales qui exportaient à l'étranger. Ce sont ces dernières qui prenaient en charge les questions de transport, souvent source d'anxiété pour les producteurs, en faisant appel à un courtier⁴⁹⁴.

2. La savonnerie : une histoire familiale

Le travail de Mujtaba se place dans la continuation de l'héritage familial, puisqu'il a repris l'entreprise de son père.

« Je ne peux pas dire de quand date l'usine, c'était en continu, tous ceux qui s'en sont occupés... Il y a eu mon père (...) la famille Tbeîla est connue pour le savon, depuis longtemps⁴⁹⁵... 'Adnân [son fils aîné] me demande : « Papa, depuis combien de temps... ? »

⁴⁹⁴ Voir, *supra*, le cas d'Abû Ziyyâd, « Connaître et maîtriser : Abû Ziyyâd », p. 107.

⁴⁹⁵ La famille Tbeîla était spécialisée dans le travail de la découpe. Voir *infra*, Troisième partie.

Je ne sais pas... (...) Moi j'ai appris [la profession] de mon père (*ana akhadthâ min wâldî*) (...) c'est lui qui m'a appris. Mon grand-père travaillait dans le savon, et le père de mon grand-père travaillait dans le savon, et le père du père de mon grand-père travaillait dans le savon... (*Il rit*). »

Mujtaba présentait son métier comme à la fois ancré dans le passé (il évoquait une multitude d'ancêtres en ligne directe), et tourné vers l'avenir, par l'allusion faite à la curiosité de son fils 'Adnân. Si les Tbeïla furent autrefois ouvriers des savonneries, spécialisés dans le travail à la découpe, Mujtaba affirmait que ses ancêtres avaient été, d'aussi loin qu'il s'en souvienne, propriétaires de leur savonnerie.

« Mon père a travaillé avec mon grand-père jusqu'en 70. En 70 il a fait sa propre usine.

- *Ton grand-père avait une savonnerie ?*

Oui ! La savonnerie qui est maintenant la savonnerie Nimr, qui est dans la rue des Forgerons... (...) C'était à lui, et il l'a vendue, dans les années 40-50. Maintenant elle est à des gens de la famille Nimr. Donc je ne peux pas calculer depuis combien de temps... »

Se rattachant à cette tradition familiale, il manifestait aussi sa fierté d'avoir une position particulière par rapport aux autres fabricants de savon, de par sa jeunesse, d'une part, et de son amour (*'ishq*) pour son métier, d'autre part. « D'abord il faut dire que je suis la plus jeune personne à travailler dans le savon. J'aime ce truc (*ba'shiq ash-shaghleh hayy*). Vraiment je l'aime beaucoup. »

Par rapport aux « vieux » savonniers, c'était bien sa jeunesse (et le dynamisme qui lui est classiquement associé) que Mujtaba présentait, on va le voir, comme l'une des raisons importantes de son succès. Mais il est frappant de retrouver dans le discours de Mujtaba une rhétorique de « l'amour du savon » comparable à celle qu'exprimait le Hajj Mo'âz al-Nâbulî. Tout comme le Hajj Mo'âz, Mujtaba se plaçait dans la continuité familiale. Tout comme lui, « l'amour du savon » lui était venu d'un métier qu'il avait appris, dès son plus jeune âge, à pratiquer de ses mains. Mujtaba s'inscrivait dans une démarche qui conjugait continuation et renouvellement. Dans ce contexte, il reconstruisait, dans son discours, sa carrière de savonnier, avec ses étapes « initiatiques ».

« Ma première *tabkha* de savon »

« Je fais du savon depuis que j'ai 12 ans. Officiellement (*rasmiyyan*), ha ! (...) Bien sûr quand j'étais petit, je disais tout le temps : « Je veux apprendre le métier (*as-sinâ'a*), je veux travailler... » (...) Je finissais l'école, j'allais poser mon sac... et je descendais à l'usine chez mon père. (...) mon père avait ouvert une usine à Masâkin Sha'biyya [« habitations

populaires », l'équivalent de nos HLM⁴⁹⁶] dans les années 70. (...) Il faisait le savon normal, traditionnel, morceau par morceau (*falqa wahda*). Le travail me plaisait beaucoup... donc j'avais douze ans, je voyais mon père travailler, verser de l'huile et de la soude, mélanger, etc. et donc à douze ans, en sixième, je lui dis : « Je veux faire une *tabkha* ». [Il me dit : « non] tu ne sais pas, etc. ». Je lui dis : « Si, je veux le faire ». Bien sûr j'étais un gamin têtue (*il rit, Hakîm lui dit : « Eh bien tu l'es encore », ils rient*) je lui ai dit : « Je veux travailler (*biddî ashtghil*) », donc je me suis mis à la *tabkha*, et ma première *tabkha*, j'ai cuisiné une *tabkha* de savon (*awwal tabkha, tabakhet tabhkat-sâbûn*) quand j'avais douze ans. Ma première *tabkha* de savon. »

L'allusion au travail « morceau par morceau » (*falqa wahda*) était sans doute une manière d'opposer le travail traditionnel de son père à son propre travail à la chaîne, avec des machines. Pour un fils d'ouvrier, le fait de « descendre », étant enfant, regarder son père travailler, voire de mettre la main à la pâte, est plutôt classique. Mujtaba reconstruisait (comme du reste, on l'a vu, le Hajj Mo'âz) cette période comme les origines de sa carrière de savonnier. Le récit de son entrée effective dans le métier du savon montre pourtant qu'elle n'a pas été une décision calculée. Si l'affirmation de « l'amour » du savon était une façon, pour Mujtaba, de manifester une continuité dans ses choix de vie, ceux-ci avaient une dimension de contrainte. Passée la « première *tabkha* de savon », Mujtaba désirait faire des études d'ingénieur à l'étranger ; mais son père n'avait pas voulu.

« Mon père a refusé »

« J'ai passé le bac en 85. J'avais la possibilité de partir en Amérique, en Caroline du Sud pour faire des études d'ingénieur ; mon père a refusé. Je pouvais aussi aller en URSS, aussi ingénieur, mon père a aussi refusé. Moi (...) je voulais soit ingénieur, soit je ne voulais pas continuer [mes études]. Donc c'est mon père qui m'a forcé... (...) Et j'ai étudié le commerce. J'ai fini en 89. (...) Bien sûr, j'ai étudié non pas parce que je voulais (...) j'ai étudié pour mon père, c'est tout. (...) »

J'ai fini l'université... j'ai fait mes cartons, je les ai mis à la maison... j'ai dit [à mon père] : « A partir de cet instant, tu n'as plus rien à faire dans la savonnerie ». Et depuis 89 mon père n'a pas travaillé.

- *Tu as toujours voulu faire ça ?*

Moi oui... Soit ingénieur, soit ce truc-là [le savon]. Et comme je n'ai pas fait ingénieur... bien sûr c'était sans doute mon intérêt, puisque ce qu'a fait mon père, c'était pour mon bien... »

En 1989, Mujtaba reprit donc l'entreprise, et s'agrandit en changeant de local ; car le travail marchait plutôt bien.

« J'ai quitté la savonnerie que nous avions à Masâkin Sha'biyya, et en 89 (...) j'ai pris l'usine qui est rue Hisba, j'ai pris trois entrepôts, de surface 4,5 mètres sur 12,5 (...) donc on

⁴⁹⁶ L'appellation désigne aujourd'hui également un quartier de Naplouse.

parle d'une surface 6 fois plus grande que celle que j'avais, parce que l'usine fait deux étages, de 12,5 m... Et depuis ce moment, j'ai fait vraiment du bon travail (*shtaghalet shughul jiddan fâkher*)... »

Mujtaba n'abandonna pas l'ancienne marque familiale Kana'ân 'Adnân (« c'est notre marque jusqu'à maintenant »), qu'il vendait en Cisjordanie et Gaza. Mais il tourna l'essentiel de son travail vers les machines, qu'il apporta en premier lieu d'Israël.

« C'est à cette époque que j'ai apporté les machines. Disons peut-être en 90-91. J'ai apporté la ligne (*khat*) là [il s'agit de la machine qui sert à faire des pains de savon de taille égale]. Une usine a fermé en Israël (...) une usine qui était très grande. (...) je lui ai acheté [les machines] (...) Dès que j'ai apporté cet outil-là, les machines, j'ai commencé à copier le savon israélien. »

Le début des années 1990, avant l'arrivée de l'Autorité palestinienne, fut donc une période de prospérité pour Mujtaba. Il nous raconta :

« On avait une pression pas possible au travail, quelque chose d'inimaginable ! (...) Dans mon usine il y avait 3 *shifts*... 24 heures sur 24 (...) je jure sur Dieu c'était une année où on n'a pas dormi, ni moi ni mes frères...

- *Tu allais en Israël voir le travail et tu revenais ?*

Bien sûr ! Donc on avait une sacrée pression sur le travail. Gaza nous prenait... (...) bien sûr dès qu'il y a eu les bouclages, on n'a pas pu exporter... (...) J'avais chaque semaine 20 tonnes qui partaient à Gaza. Chaque semaine ! »

Il faut comprendre, bien entendu, ces exclamations et surenchères par une comparaison avec la situation actuelle : un tel mouvement dans le marché paraît aujourd'hui impensable, avec la détérioration sans précédent de la situation économique, les bouclages et l'impossibilité de se rendre dans la bande de Gaza.

3. Les petits savonniers, une concurrence féroce

Mujtaba est loin d'être le seul à avoir ainsi contrefait le savon israélien pour le vendre, moins cher, sur le marché local. Mais la description qu'il nous donna de cette époque ressemble, on l'a dit, à une « version heureuse » par rapport à celle d'autres petits fabricants. La plupart d'entre eux se lancèrent à la même période (fin des années 1980, début des années 1990), dans le travail des machines et la contrefaçon de produits israéliens⁴⁹⁷. Les frères Zalmût, commerçants en gros avec lesquels j'effectuai un entretien en 2007, m'expliquèrent

⁴⁹⁷ Voir *supra* le cas d'Abû Rashîd, « Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées », p. 161.

eux aussi que dans les années 1990, paradoxalement, « les gens de Naplouse se sont mis à copier le savon d'Israël ».

« A un moment, juste au début de l'occupation israélienne, on vendait du savon qu'achetaient les villageois pour la lessive, un gros morceau comme ça, de couleur jaune comme ça, un peu plus claire. Ça marchait à fond ! (...) C'était fait à « Tet Bet », les gens faisaient la lessive avec ça. (...) les villageois, pas ici [à Naplouse] (...) Du savon bon marché. Maintenant, ce Tbeïla, et d'autres fabriques se sont mises à copier ce savon. Il y a eu une période où ils vendaient de manière incroyable⁴⁹⁸. »

Ce phénomène est, sans doute, l'une des manifestations de l'attraction qu'exercent les produits israéliens (vus comme plus « développés » et plus « modernes » que les produits locaux) chez une certaine frange de la population.

Pour la vente du savon vert comme pour les savons de « troisième classe », les petits savonniers se trouvèrent donc en concurrence. Lorsque je lui demandai, assez naïvement, s'il y avait eu à cette époque des accords sur les prix entre fabricants de savon vert, Mujtaba s'esclaffa, et résuma la situation par un proverbe : « *Kull wahad lahâlo wa ash-shâter ilî biddô ytâyyer at-tânî min qoddâmo* » : « Chacun pour soi, et le malin, c'est celui qui fera s'envoler l'autre de son chemin [littéralement : « de devant lui »] ». Mujtaba voulait montrer qu'il s'était imposé seul sur le marché local du savon vert. A titre de preuve, il me pressa d'une voix coupante de lui citer des noms d'ouvriers et de petits fabricants :

« Samîr al-Lifdâwî... Fawwâz Tammâm... 'Adel Ghânem... qui tu connais d'autre dans les savonneries ? Hishâm Tbeïla... Qui d'autre ? Qui d'autre ? Qui vous connaissez, comme noms ? Mâher al-Sakhl... Mâher et Khâled al-Sakhl... deux frères... Ils ont aussi travaillé chez moi... Qui d'autre ? (...) Tous les ouvriers des savonneries... Ils ont tous travaillé chez nous ! »

Mujtaba m'expliqua qu'il avait réussi à faire plier tous les petits fabricants réunis (« plus de huit savonneries... dont celle d'un de mes oncles⁴⁹⁹ ») qui « s'étaient tous mis contre lui » ; après, dit-il, ils commencèrent à fermer les uns après les autres. Lorsque je lui demandai pourquoi, à son avis, ils avaient tous échoué, Mujtaba me répondit assez sèchement :

« Ça ne se passe pas comme ça. D'accord, ouvre [ta savonnerie]. Mais tu ne me fais pas de concurrence. Moi... quand j'étais propriétaire au départ, que j'ai l'expérience et que je suis maître du marché, et que tu viens me faire de la concurrence (...) je te laisse faire ? Une fois six usines de savon se sont associées [contre moi], ils ont fait une seule société. Et ils

⁴⁹⁸ Entretien avec les frères Zalmût, juin 2007.

⁴⁹⁹ Il s'agit de la savonnerie d'Abû Ghassân Tbeïla, qui travailla un temps avec le père de Mujtaba avant de se séparer de lui pour des différends personnels.

m'ont fait de la concurrence. C'était en 93, 94. (...) tout ce dont je parle, c'était avant l'arrivée de l'Autorité. (...) Le *shwâl* [sac en jute de 10 kilogrammes] de savon, le Kana'an 'Adnân vert, on le vendait 35 shekels [à l'époque, environ 70 francs français]. Devine à combien ils l'ont vendu. (...) 15 shekels. De 35 à 15 shekels. Je perdais 20 shekels par *shwâl*. Ça a marché un mois. Un mois plus tard, les six savonneries ont fermé. »

Mujtaba ne m'expliqua jamais véritablement les raisons précises de sa réussite face au cartel des autres petits fabricants de savon – autrement que par sa jeunesse, son dynamisme et son ambition, qui lui permettaient de « concurrencer des grandes savonneries dans une toute petite usine ». « Je forçais quasiment le client à acheter du savon ! », s'exclama-t-il. Les aléas du marché y sont sans doute pour quelque chose, ainsi que le fait que Mujtaba avit la possibilité de s'appuyer sur d'autres professions existant dans la famille : ses frères et lui possédaient aussi une société de journalisme et de publicité du nom de Mu'assasat Shababîk (association « Les Fenêtres »). Le discours de Mujtaba donne en tout cas une idée de la féroce concurrence entre petits fabricants se disputant un marché extrêmement étroit. Son ton triomphant contrastait fortement avec les propos du son cousin éloigné, Hishâm Tbeîla, qui ouvrit lui aussi une petite fabrique dans les années 1980 :

« A cette époque j'ai quitté les autres savonneries et j'ai ouvert tout seul. [C'était] rue al-Quds [rue de Jérusalem]. (Mais) à cette époque il y avait beaucoup de concurrence (*mudârabât*). Tu sais, les commerçants qui étaient là au début (...) Ils m'ont fait concurrence, [ils se sont mis contre moi] pour les prix, etc. Je n'ai pas pu (*mâ qderet*)⁵⁰⁰. »

S'il aimait à montrer qu'il s'était imposé sur le marché local du savon vert et « troisième classe », Mujtaba insistait cependant sur le fait qu'il ne se lança jamais véritablement dans la contrefaçon, sous son nom, des produits israéliens : « Je ne suis pas entré dans cette histoire... ». A la suite de sa rencontre avec ce qui allait devenir l'association palestinienne israélienne Sindyanna, au début des années 1990, Mujtaba commença vraiment ce qu'il appelait son travail de « création ».

4. Les débuts de la « création »

En 1993, Mujtaba reçut un appel, selon ses termes, d'une « association de coopération (*ta'âwuniyya*), de femmes, pour aider le citoyen palestinien arabe à l'intérieur d'Israël ».

⁵⁰⁰ Entretien avec Hishâm Tbeîla, 2006.

Trois ans plus tard, cette association allait devenir Sindyanna. Située en Galilée, elle vend des produits locaux, essentiellement de l'huile d'olive. Son site Internet stipule :

Etablie en 1996, Sindyanna de Galilée est une organisation non-lucrative enregistrée. Conduite par des femmes dans une perspective de changement social, elle opère parmi la population arabe de la Galilée, au Nord d'Israël, et cherche à aider les agriculteurs et producteurs des Territoires palestiniens occupés. En outre, Sindyanna combine l'activité commerciale avec le travail dans la communauté, en encourageant les possibilités des femmes arabes tout en développant l'industrie de l'olive. Nous nous concentrons sur des valeurs telles que la préservation de la terre, la prise en considération de l'environnement, et le commerce sur le principe du commerce équitable⁵⁰¹.

« L'aventure Sindyanna »

En 1993, Sindyanna n'était pas encore Sindyanna. Mujtaba nous raconta que l'association en cours de formation cherchait à ajouter à ses produits le savon de Naplouse, dont la réputation était grande auprès des Palestiniens Israéliens. Les femmes de l'association se mirent donc en quête d'un fournisseur à Naplouse. Sachant que le savon de Naplouse « traditionnel » n'est pas fait avec de la « pure » huile d'olive, elles cherchaient à faire confectionner un morceau selon leurs propres instructions, dans une ancienne savonnerie, afin d'aider à « relancer » l'ancienne tradition de savon à l'huile d'olive locale⁵⁰². Cependant, ainsi que le raconta Mujtaba, « ça n'a pas marché » :

« On m'a appelé, pour me dire qu'il y a des gens en Israël qui veulent faire du savon. Ils ont fait du savon à Naplouse et ça n'a pas marché (*ma zabatish*) (...) En fait, ils étaient [déjà] allés dans des savonneries (...) mais chacun a fait... ce qu'il voulait, tu sais bien... (*S'adressant à Hakîm*) comme ce qui vous est arrivé. »

Mujtaba faisait ici allusion au « frelatage » (littéralement la « triche », *ghush*) de l'huile d'olive : ce problème se posait régulièrement lors de commandes de savon par les associations auprès de petits producteurs. Les uns et les autres étaient souvent accusés (et s'entraccusaient) de « tricher » en mélangeant l'huile d'olive à une huile de moindre qualité, pour ensuite prétendre avoir fait un savon 100 % huile d'olive. Sâmî 'Abd al-Nûr m'avait du reste confié qu'il surveillait Mujtaba, et qu'il avait lui-même fourni l'huile d'olive pour son Savon Noir afin d'être sûr de sa qualité. La question n'est pas ici de savoir si Mujtaba lui-même « trichait » en effet. Ce qui nous importe plutôt, c'est qu'une fois de plus, il mettait en valeur, dans son récit, son statut de « seule alternative crédible », ainsi que sa capacité à

⁵⁰¹ Voir www.sindyanna.com, consulté le 3 octobre 2009. Je traduis (de l'anglais).

⁵⁰² Le site Internet précise que l'huile nécessaire au savon, ainsi que les différents additifs, sont achetés dans les villages autour de Naplouse.

prendre des risques, qui détermina le début de l'« aventure » Sindyanna. Après diverses tentatives, les femmes de l'association s'adressèrent donc à lui.

« Donc elles voulaient que quelqu'un leur fasse le savon selon leurs propres instructions. (...) Bon, moi je n'avais jamais pensé à ça. Mais de l'expérience de fabrication du savon, j'en ai. Elles m'ont apporté un morceau... comme celui-là... [du savon] grec. (...) Donc elle [la responsable de Sindyanna] m'a dit : « Je veux ce morceau-là. Tu es capable (*bitla' bî idak*) ? ».

Moi j'ai regardé (*il fait claquer sa langue*) le morceau [n'était] pas très difficile. Mais comme *quality*, c'était la première fois que je faisais ça, je ne savais pas. Donc je leur ai dit : « Oui, OK, pas de problème. » Elle a dit : « On écrit un accord. Je ne paie rien avant d'avoir vu la marchandise. Si ça me convient et que je vends, je paye ».

Pour moi, c'était une aventure (*mujâzafâ*). C'était un très gros risque ! Quoi, on parle de 3-4 tonnes de savon, c'était un grand nombre, et en 90, 92-93, tu parles de 100 000 shekels, 100 000 shekels [à l'époque, environ 200 000 francs français] ! C'était de l'argent ! Mais moi j'ai dit : « *Khalas*, OK, je suis d'accord, tout ce que tu veux écrire comme accord, fais-le. » Donc je suis descendu chez eux en Israël, ils ont écrit un accord, ils m'ont bien ligoté, quelque chose qui dépasse l'imagination... (...) Mais je voulais travailler. Et la première fournée que j'ai faite, elle m'a donné du mal (...) mais au final, la première fournée avec Sindyanna c'était en 93 ou 94, [ça dure] jusqu'à maintenant (*la had al-yawm*)...

Mujtaba reconstruisait donc sa rencontre avec Sindyanna comme le véritable tournant de sa carrière, car elle marqua le début de son travail de « création ». Elle lui ouvrit, dit-il, de « nouveaux horizons » : « Quand j'ai travaillé avec eux, deux ou trois ans après je suis devenu créatif (*abda'et*) pour ce genre de savon. » Il eut donc l'envie de le faire à son nom : ce fut le savon Ultra.

Avant de poursuivre, notons, une fois de plus, la similarité entre les propos de Mujtaba et ceux, relevés précédemment, du Hajj Mo'âz al-Nâbulî. Tous deux mettaient en valeur la « créativité » et l'« inventivité » dans le travail du savon, par opposition aux autres savonniers dont ils disaient : « Ils ne savent pas⁵⁰³ ». On a vu que le Hajj Mo'âz « essayait » de créer un savon de Naplouse avec une « jolie forme, comme du Lux ». Il en était arrivé à la conclusion que pour utiliser des machines, il fallait ajouter une toute petite proportion d'huile végétale, autre que l'huile d'olive. Mujtaba m'expliqua, de même, la composition de son savon Ultra : il y ajoutait de l'huile de palme et de coco pour pouvoir ensuite le fabriquer selon le procédé mécanique. Le savon était « à l'huile d'olive », non plus 100 %, mais Mujtaba insistait sur le fait qu'il n'y faisait entrer que des produits naturels.

⁵⁰³ Voir *infra* ce que dit Mujtaba des familles de grands savonniers, p. 230-231.

L'échec sur le marché local et la solution en Israël

Cette « créativité » ne reçut pourtant pas l'accueil escompté. « Sur le marché local, je me suis mangé (*akalt*) un bel échec », commenta Mujtaba. Il attribuait cet échec à deux facteurs : d'une part des raisons économiques, qui rendaient les habitants de Naplouse peu enclins à acheter un produit relativement onéreux. D'autre part (et les deux aspects se conjuguent), ce qu'il appelait la « manière de penser » (*tafkîr*) des Nâbulûsîs, qu'il expliquait de la manière suivante :

« Le [client] soit il veut un morceau bon marché (*lkhîsa*), soit il veut le savon de Naplouse (*as-sâbûn an-nâbulûsî*). (...) tu vois la manière de penser (*tafkîr*)... malheureusement... *khalas*, le consommateur s'est habitué au morceau de savon de Naplouse (*falqat as-sâbûn an-nâbulûsî*), il veut son morceau de savon de Naplouse. Essaye de le lui moderniser : il ne l'assimile pas (*ma bistaw'ibhâ*) (...). »

Mujtaba nous raconta que son savon Ultra n'eut de succès qu'auprès du personnel occidental de la Croix-Rouge, dont le bureau était installé à côté d'un magasin qui en vendait. Ils l'avaient tellement apprécié, ajouta-t-il en riant, que même après avoir changé de local, ils revenaient jusque dans cette boutique pour en acheter !

L'échec du savon Ultra sur le marché local convainquit Mujtaba de se tourner résolument vers le marché israélien. Il prit alors conscience que s'il avait réussi à « développer » le savon de Naplouse, c'était pour les autres, pas pour les Nâbulûsîs.

« J'ai essayé... et j'ai arrêté. Quand j'ai échoué sur le marché local, je n'ai pas continué. J'ai eu peur de gaspiller la marchandise (...) Je me suis dit il ne me reste plus que [le marché en] Israël (*qoddamî bas Israel*). »

A cette époque, Mujtaba travaillait pour une société de commerçants en gros, les frères Choqha, Palestiniens Israéliens de Nazareth. Il leur proposa « quatre cartons » de savon Ultra, pour « essayer ». Le directeur de la société se montra très vite extrêmement intéressé : il demanda à être le représentant d'Ultra en Israël, et commença à le distribuer.

« Donc (...) les demandes ont commencé à venir. J'ai commencé à rencontrer des nouvelles personnes. Et en particulier la société Ahava, et la société Ein Gedi.

- Eux ce ne sont pas des Arabes ?

Non non, des Juifs ! Mais quand ils ont vu ce savon, la qualité... (...) Ils ont adoré ce savon (*kayyafû 'ala as-sâbûn hada*). Donc ils m'ont appelé : « On le veut », je suis allé les voir... C'est celui de Ein Gedi qui m'a parlé en premier, et on s'est mis d'accord, Ahava c'était juste après... »

Lors de sa prospection sur le marché israélien, Mujtaba s'attacha à mettre en avant des caractéristiques politiquement neutres et « acceptables » par un public israélien, allant même jusqu'à gommer la « palestinité » du produit, et cacher son origine nâbulsiê. Ses atouts étaient la qualité, ainsi que des arguments publicitaires attachés à la symbolique de la Terre sainte, transcendant les clivages religieux et politiques : l'imaginaire classique de la Terre promise.

« J'étais très prudent, je ne mettais pas mon nom en arabe, je n'écrivais rien du tout en arabe dessus, même le numéro de téléphone, je ne mettais pas le téléphone à Naplouse, je mettais le Cellcom⁵⁰⁴, je le mettais en numéro international. Oui ! Il fallait bien atteindre le consommateur ! Je mettais le numéro international, 00972 je crois [le préfixe international pour Israël]

- *Si tu avais mis « nâbulsi » peut-être que ça aurait moins marché ?*

Personne ne m'appellerait ! (...) [Je mets] *Olive Oil... Holy Land Product...* ces trucs publicitaires... »

C'est donc le pragmatisme qui dominait dans le discours et la démarche de Mujtaba. Les identités palestinienne et nâbulsiê n'étaient mises en avant que si elle pouvaient servir son commerce. C'est le cas pour Sindyanna, où le savon est vendu comme du savon « de Naplouse », contribuant ainsi à renforcer le sentiment de solidarité entre Palestiniens d'Israël et de Cisjordanie, par le partage d'objets au fondement matériel d'une culture commune. Le site Internet de Sindyanna ancre du reste la fabrication de savon à l'huile d'olive dans la tradition de l'économie palestinienne⁵⁰⁵. Tradition certes, mais « améliorée » (*enriched*). Le site précise que Sindyanna propose du savon à l'huile d'olive avec quatre parfums (miel, citron, boue de la mer Morte et lait), en utilisant une rhétorique de l'innovation similaire à celle de Mujtaba : « C'est la première fois qu'une telle chose a été faite dans la production locale de savon. » L'association offre par ailleurs, avec chaque boîte de quatre savons, la carte postale représentant une œuvre d'art d'un artiste palestinien. Il s'agit ainsi de « sponsoriser l'art palestinien en Israël ».

Ajoutons que c'est la même boîte de quatre savons (appelée par Sindyanna « *a bouquet of four* ») que Mujtaba propose aux différentes ONG-s avec lesquelles il travaille, généralement à destination d'un public pro-palestinien. A l'intérieur de ces récents réseaux d'exportation vers les cercles de militants (entre autres), la référence à l'huile d'olive,

⁵⁰⁴ Il s'agit de la compagnie israélienne de téléphonie mobile, qui était l'unique compagnie disponible pour les Palestiniens avant la création de la compagnie palestinienne Jawwâl. Voir *supra*, p. 109, note 195.

⁵⁰⁵ Le site précise : « La production de savon à l'huile d'olive est une part importante de l'économie traditionnelle palestinienne. Autrefois, presque toutes les femmes savaient comment en faire. Aujourd'hui encore, beaucoup de femmes d'un certain âge font du savon à l'huile d'olive » (voir www.sindyanna.com/9410/, consulté le 3 octobre 2009).

ingrédient principal du savon, permet de mettre en valeur le caractère à la fois traditionnel et national du savon. Elle nourrit un imaginaire, en grande partie stéréotypé chez certains groupes de militants, qui fige l'image d'une certaine Palestine comme « authentique » face à la « modernité » agressive représentée par Israël.

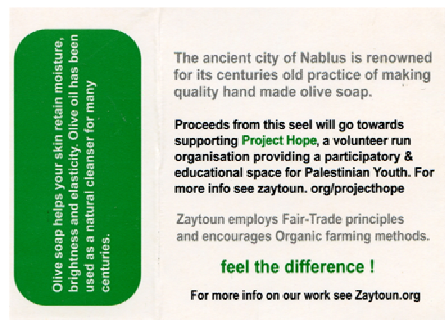
Dans les autres cas, ces références identitaires sont estompées, voire gommées. Car il va de soi que ce n'est pas un produit nâbulî qu'achètent les clients (étrangers ou Israéliens) des firmes Ein Gedi ou Ahava, mais bien des produits de la mer Morte, qu'ils considèrent alors (et pensent réellement être) des produits israéliens⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Par exemple, on peut trouver le savon de Mujtaba Ein Gedi à la datte et aux autres parfums sur le site de www.ajudaica.com (consulté le 3 octobre 2009) : « Jewish gifts : your contact with Israel ».



L'emballage stipule : « L'ancienne cité de Naplouse est réputée pour sa pratique pluricentenaire de fabrication artisanale de savon à l'huile d'olive », « L'huile d'olive aide votre peau à garder hydratation, éclat et élasticité. L'huile d'olive est utilisée comme nettoyant naturel depuis des siècles », et donne quelques informations sur l'ONG bénéficiaire, Project Hope.

Savons Zaytoon, vendus par Project Hope



Savon Ultra



Sindyanna, « a bouquet of four » (www.sindyanna.com)



Savons à la datte, la grenade et au romarin, pour Ein Gedi (www.ajudaica.com)

Document 9. Des savons faits par Mujtaba

5. La « niche » de Mujtaba

Mujtaba, ainsi, se présentait comme un intermédiaire : *ibn al-balad* (fils du pays), fils de la profession aussi, il possédait une expérience propre à son appartenance nâbulsiê, qui lui donnait la compréhension des logiques « culturelles locales ». Mais il jouissait également d'un point de vue « extérieur », plus occidentalisé, que lui permettait, entre autres, sa jeunesse, et qui le rendait prêt à prendre des risques et à se montrer extrêmement pragmatique pour affronter le marché régional et international. Ce statut le rendait capable de se faire l'analyste des positions des grandes familles savonnières, notamment par rapport à la modernisation de leur produit. Il avait trouvé sa niche ou son créneau : celui du savon « naturel », avec une gamme diversifiée de produits. Il se plaçait donc sur le terrain de la qualité, de l'audace et de l'inventivité, qui lui avait permis de se tourner vers un marché international que, ainsi qu'il aimait à le rappeler, les grandes familles de Naplouse s'étaient montrées incapables de pénétrer, faute d'avoir su « développer » leur savon.

« Le savon traditionnel (*taqlîdî*) est très connu mais malheureusement... Les difficultés des normes internationales (*al-muwasafât al-'âlamîyya*) sont devenues... Juste pour que tu saches... Pour ce savon-là j'ai l'ISO⁵⁰⁷ européen. D'obtenir ces normes-là... (...) ce n'est pas simple. Tout le monde ne peut pas l'avoir. (...) Et ils [les grands savonniers] n'ont pas ces normes, et en plus il faut des machines particulières et ils ne les ont pas.

- *Ils ne veulent pas peut-être ?*

Ce n'est pas qu'ils ne veulent pas... Ils... ne savent pas comment résoudre le problème.

Le Hajj Mo'âz disait des savonniers qu'ils étaient des hommes d'affaires et plus des hommes de métier, incapables de « développer », car ils n'avaient pas une vraie connaissance pratique du travail du savon⁵⁰⁸. Mujtaba, de même, me raconta les tentatives infructueuses des Masrî, et surtout des Shaka'a, pour faire du savon « plus perfectionné ». Se plaçant d'un point de vue tout d'abord scientifique, il m'expliqua que diminuer le pH du savon de Naplouse, pour qu'il reste « naturel », n'était pas une mince affaire :

« Le savon comme le Lux, comme le Dove (...) [on diminue le pH] en y rajoutant une substance chimique (...) Maintenant pour le savon naturel, pour diminuer le pH, si je rajoute des produits chimiques ça annule le « naturel », pas vrai ? (...) Le savon de Naplouse, son pH

⁵⁰⁷ L'ISO (Organisation internationale de normalisation) est un producteur et éditeur mondial de normes internationales. Il s'agit d'un réseau d'instituts nationaux de normalisation dont le Secrétariat central, situé à Genève, assure la coordination d'ensemble. Noter qu'ISO n'est pas un sigle, mais un nom provenant du terme grec *isos* (égal). Voir www.iso.org (consulté le 3 octobre 2009).

⁵⁰⁸ Voir *supra*, « Le Hajj Mo'âz al-Nâbulsi : un “expert” du savon ? », p. 142-143.

c'est 17 ou 18. (...) Pour le ISO ça ne marche pas. [Mais] si on diminue son pH, le savon devient « huileux » (*zaytî*)... tu sais comment est le savon quand il n'y a pas assez de soude... (...). Ça n'a pas marché (*ma zabat*). »

Mujtaba sous-entendait, ainsi, que les familles « Shaka'a, Tûqân et Masrî », si elles pouvaient jouer de leur réputation, ne maîtrisaient pas la qualité permettant un développement sur le marché international. Il devint très explicite, lorsque Hakîm fit allusion à la famille Shaka'a qui vendait un peu de savon en France, par l'intermédiaire du jumelage Lille-Naplouse⁵⁰⁹ :

« Leur savon... (...) celui qui l'achète ne l'achète pas parce que c'est du savon ; il l'achète seulement parce que c'est une usine de savon de Naplouse. Seulement ! (...) Nous notre savon, tout d'abord, avec tout mon respect, hein... Bien sûr il y a ce truc d'aide à une industrie palestinienne, mais aussi s'il était de mauvaise qualité (*fâshel*)...[sous-entendu : ça ne marcherait pas]. Moi... grâce à Dieu on a un marché au Japon... on a un marché en Amérique, on a un marché en Allemagne (...) Notre marché au Japon, il est vraiment excellent ! (...) Ils prennent des quantités, tous les ans 50-60 000 morceaux. »

6. Aujourd'hui : un travail en déclin

Mujtaba maintenait, on l'a dit, la tradition de fabrication du savon vert, à la main (*yadawî*), de la marque familiale Kana'ân 'Adnân, ainsi qu'un savon blanc de la marque al-Wardât. Ces produits étaient destinés à ce qu'il appelait le marché « populaire » (*as-sûq al-sha'bî*). Mais il s'agissait d'une proportion infime - pas même une tonne en deux ou trois mois - car le savon vert n'est plus guère utilisé que par les gens qui ne possèdent pas de machine à laver le linge.

A partir du milieu des années 1990, l'usine de Mujtaba se trouva, comme les autres petites usines de savon vert, affectée par la crise qui suivit l'arrivée de l'Autorité palestinienne, les nouvelles taxes et la généralisation des bouclages⁵¹⁰. Mujtaba résuma ainsi les raisons de la crise du savon vert :

« La fabrication a commencé à (baisser) en 94, avec l'arrivée de l'Autorité. Le marché mondial s'est ouvert devant nous, les gens ont commencé à avoir de l'argent (...) ; ils ont commencé à aller en Turquie, en Chine, apporter des container de savon, et revenaient, avec des prix... (...) Jusqu'à aujourd'hui je compte, si je veux le faire chez moi... c'est le prix du carton ! (...) c'est le carton tout seul... C'est le prix du savon turc ! (*Il rit*) Donc comment ils travaillent, ce qu'ils mettent dedans, je ne sais pas... C'est sûr que ce n'est pas de l'huile ! »

⁵⁰⁹ L'ancien directeur des relations publiques de la municipalité de Naplouse, francophone, est un membre de la famille Shaka'a. C'est lui qui est à l'origine du jumelage entre Naplouse et Lille.

⁵¹⁰ Voir *supra*, « Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées », p. 161-162.

Depuis la deuxième Intifada, la situation s'est encore aggravée, ajoutant à ces problèmes les difficultés de transport qui affectent tous les commerçants de la région. Tout comme le signalaient les frères Zalmût⁵¹¹, le client ne peut plus venir dans la région de Naplouse ; Mujtaba a donc dû faire l'acquisition d'un gros camion, ainsi que d'une seconde voiture pour « faire sortir » sa marchandise. S'y ajoutait, bien entendu, la baisse du pouvoir d'achat. Rappelons que l'entretien avec Mujtaba se situait en 2006, année de la victoire du Hamas aux élections législatives, événement qui provoqua, on l'a vu, le gel des salaires des fonctionnaires pendant de longs mois⁵¹².

A partir de 2003, Mujtaba décida donc de se lancer dans les produits d'entretien.

« Le savon s'est affaibli. Beaucoup affaibli. En toute sincérité, (...) je ne pouvais plus en vivre. Plus du tout. En particulier pendant l'Intifada, le marché est mort (*sar 'aindnâ as-sûq mayyet*). Donc (...) il fallait que j'ouvre quelque chose d'autre, n'importe quoi, que je fasse autre chose. Donc à l'intérieur de mon travail, de mes possibilités et mon expérience, j'avais devant moi les *detergents*, c'est-à-dire les produits nettoyants (*al-munaddafât*). »

Aujourd'hui, les produits d'entretien fournissent l'essentiel de la production de Mujtaba. Ils occupent une grande place dans l'espace de son usine. En entrant par la grande porte, on tombe tout d'abord sur le stock, dans de grands sacs en plastique et des cartons. Tous portent des marques différentes : Lam'a (brillante), Extra, Soft, etc. Cette multiplication des marques s'explique par la nécessité, au quotidien, de contourner les dispositifs légaux, assez « lâches » dans la situation économique qui est celle de la ville. Mujtaba m'expliqua qu'il ne pouvait pas toujours suivre les normes légales. En ayant une marque par produit, il évitait d'arrêter toute la ligne s'il devait fermer l'une d'entre elles.

Juste avant notre départ de l'usine, Mujtaba me dit qu'il travaillait à « copier » le savon Neutrogena, un savon transparent, contre la sécheresse de la peau. « J'ai apporté le morceau, pour étudier le sujet. » En nous raccompagnant au checkpoint de Bayt Furîk, Mujtaba nous montra d'autres petites usines sur la route. En passant devant le grand panneau jaune qui indique le chemin de la sienne, il me fit également remarquer qu'il avait changé le précédent nom de sa firme, Masna' Tbeîla (usine Tbeîla) en compagnie Naplouse (*sharikat Nâblus*) en 2003, lorsqu'il s'était lancé dans les produits d'entretien.

Je revis plusieurs fois Mujtaba à la suite de cet entretien, souvent dans le bureau de Hakîm. En 2007, il me montra encore d'autres sortes de savon : des échantillons à la menthe,

⁵¹¹ Voir *supra*, dans « Les difficultés de transport (2) », p. 87.

⁵¹² Voir *supra*, « Savon de Naplouse et concurrence étrangère (1) : protéger ? », p. 148.

à la cannelle, au gingembre. Il s'agissait d'un savon qui, me dit-il, contenait « 15 % de glycérine supplémentaire », huit sortes d'huiles différentes, ainsi qu'une matière comme « une sorte de crème naturelle », pour adoucir la peau. Il m'expliqua également qu'il avait été contacté par quelqu'un à Marseille qui lui demandait du savon « huile d'olive, palme, coco et laurier », et aussi par quelqu'un d'Inde ! « Je croyais que c'était pour les machines d'emballage, eh bien non c'était pour le savon », dit-il en riant. Mujtaba avait en effet diffusé ses coordonnées sur plusieurs sites Internet de vente⁵¹³ ; c'est ainsi que l'« Indien » avait trouvé sa trace. « Imagine, ici [à Naplouse], si tu dis que tu mets de la menthe ou de la cannelle dans le savon, on va te rire au nez... », conclut-il.

Mujtaba Tbeïla expliquait l'échec du savon Ultra sur le marché local de la manière suivante : à Naplouse, « le [client] veut un morceau bon marché, ou il veut son morceau de savon de Naplouse ». Le portrait de ce savonnier atypique permet de relire, rétrospectivement, la question de l'absence d'« amélioration » du savon de Naplouse, en particulier dans la forme et l'emballage. Celle-ci tient sans doute en partie à des raisons profondes, qui renvoient à l'ambivalence de la relation des Nâbulûs à « leur » savon. Une bonne partie d'entre eux ne l'utilise plus ; et, pour ceux qui l'utilisent, le savon de Naplouse n'est pas un produit anonyme, qui se résout dans sa valeur d'usage et est susceptible d'être transformé. Considéré comme archaïque - ou unique, il peut aussi devenir support de nostalgie et de représentations du passé, « quand Naplouse était Naplouse », comme ses habitants aiment à le rappeler.

Pour Krysztof Pomian, un objet ou bien culturel est instauré comme objet patrimonial selon une séquence : de « chose » (bien d'usage ou de consommation), l'objet devient tout d'abord « déchet » quand il perd cette fonction d'usage, puis « sémiophore », c'est-à-dire « porteur de caractères visibles susceptibles de recevoir des significations ». Il acquiert alors une nouvelle fonction, qui n'est plus la fonction utilitaire propre aux choses, mais qui consiste dorénavant à renvoyer à un passé disparu⁵¹⁴. L'industrie du savon de Naplouse se trouve aujourd'hui dans une situation d'entre-deux – de tension, pourrait-on dire – entre la préservation de son caractère « traditionnel », et la nécessité, pour survivre, de s'adapter à un marché « mondialisé ». Elle possède à de nombreux égards les caractères du *turâth* ; mais ce qu'il faut bien appeler sa « patrimonialisation » (c'est-à-dire sa constitution explicite comme

⁵¹³ Par exemple : www.sulekhab2b.com/viewoffer/company/236005/nablus-soap-co-ltd.htm (consulté le 2 octobre 2009)

⁵¹⁴ Voir Pomian, K., 1990, « Musée et patrimoine », in H. P. Jeudy (dir.), 1990, *op.cit.*, p. 177-198.

objet patrimonial qui fonctionne comme « appareil idéologique de la mémoire », selon les termes de Marc Guillaume⁵¹⁵), est inachevée – en formation. En l'absence d'un discours réellement ordonné, ou d'une autorité ayant pris en main cette constitution, elle se fait petit à petit, à travers des pratiques qu'aucun discours fédérateur ne soutient véritablement.

⁵¹⁵ Guillaume, M., 1990, « Invention et stratégies du patrimoine », in Jeudy, H. P. (dir.), *op. cit.*, p. 17.

Conclusion de la première partie

Une préservation « sentimentale » ?

Pour les grandes familles propriétaires, la préservation de la savonnerie comme patrimoine familial reposait, bien plus que sur des enjeux économiques, sur des « sentiments » : pour Farûq Tûqân, il s'agissait de sentiments envers le nom, et de l'appartenance à la ville, sentiments perceptibles dans son discours (tout businessman international qu'il était devenu), mais aussi dans ses pratiques. Rappelons que Farûq Tûqân possédait encore une maison à Naplouse, et y venait personnellement tous les mois. En 2007, lorsque je le rencontrai, il m'expliqua pourquoi la famille continuait à faire marcher la savonnerie, de la manière suivante :

« Mais nous, ce qui est très important pour nous c'est que nous préservons (*minhâfez*) cela, car pour nous c'est un héritage (*turâth*). Ce qui compte pour nous, ce ne sont pas les revenus financiers (...) ce qui compte pour nous c'est la continuation (*al-istimrâriyya*), parce que c'est un travail qui nous vient des ancêtres (*al-ajdâd*)⁵¹⁶. »

L'expression de l'attachement au lieu et à l'industrie devenant emblématique du lieu s'exprimait de manière d'autant plus forte dans son discours que Farûq n'habitait plus à Naplouse. Le maintien actif (*al-istimrâriyya*) de l'activité s'ancrait pour lui dans un sentiment d'appartenance locale, d'attachement à Naplouse – et à la Naplouse « d'avant », celle de ses grands-parents et arrière-grands-parents, celle de son enfance. Quand ils se réunissaient à Amman, les membres du conseil d'administration de la société, les trois cousins Farûq, Wâ'ël et Ja'afar évoquaient leurs souvenirs d'enfance à la porte de la savonnerie. Farûq évoquant, en anglais, un « *strong feeling of belonging* », ajoutait :

« Naplouse a une place (...) dans nos cœurs... c'est vrai que nous habitons à l'extérieur (*barra*⁵¹⁷), mais Naplouse reste à une place spéciale, et c'est quelque chose qui nous attache⁵¹⁸... »

Maintien actif, *istimrâriyya*, la continuation du travail du savon était aussi *imtidâd*, « prolongement ». C'est le terme qu'employé Husâm Sharîf, auteur du petit fascicule sur le savon de Naplouse, parlant d'Amîn Tûqân.

⁵¹⁶ Entretien avec Farûq Tûqân, juillet 2007.

⁵¹⁷ Le terme arabe *barra* qui signifie « en dehors, à l'extérieur » est souvent utilisé pour dire « à l'étranger ».

⁵¹⁸ Entretien avec Farûq Tûqân, juillet 2007.

« C'est un prolongement (*imtidâd*) c'est-à-dire... par exemple, Tûqân. (...) c'est un homme qui a vécu dans la savonnerie (...) il n'a rien d'autre que la savonnerie, il a continué...⁵¹⁹ ».

Le terme d'*imtidâd* évoque l'idée d'un sursis, comme si l'industrie ne survivait que par la routine de vieux citoyens qui continuent, jour après jour, à répéter les mêmes gestes. De fait, pour Amîn Tûqân, l'industrie du savon était avant tout une réalité quotidienne, celle de son travail qui se confondait avec son activité sociale, son cadre de vie. Il n'y avait d'ailleurs de sa part aucun discours sur le patrimoine ou héritage (*turâth*) : son rapport au *turâth* familial s'exprimait par un ensemble de pratiques citadines qui n'avaient pas le goût du passé. La savonnerie entraînait pour lui dans le cadre d'une continuité : il « prolongeait » en effet, dans ses pratiques, celles de ses prédécesseurs. Si elles pouvaient rappeler ce que fut la ville autrefois, elles exprimaient un certain aspect de la ville d'aujourd'hui, même si cet aspect est – peut-être – voué à disparaître.

Chez les familles propriétaires, c'était bien sur ce couple d'*istimrâriyya* et d'*imtidâd* que reposait le maintien des anciennes savonneries. Volonté active (*istimrâriyya*), tout d'abord, pour les membres des conseils d'administration, qui résidaient « en dehors » (*barra*) de Naplouse, souvent du pays, et qui exprimaient ainsi attachement et appartenance à leur ville d'origine. Prolongement (*imtidâd*), ensuite, sur le terrain local, de la part du membre de la famille resté à Naplouse. Dans le cas de la savonnerie Tûqân, ce prolongement s'exprimait dans les pratiques citadines quotidiennes (les « séances ») d'Amîn, pour qui la savonnerie était aussi un espace de vie. C'est ce que nous allons voir à présent.

⁵¹⁹ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

Deuxième partie

La vie d'une savonnerie (2). Les séances d'Amîn : patrimoine et pratiques de sociabilité

« C'est toujours la présence paradoxale de quelque chose à la fois invisible et tangible, tenu pour acquis et pourtant surprenant, banal mais d'une subtilité stupéfiante, qui donne le coup d'envoi de cette tentative étrange pour dompter le fauve du social »

Bruno Latour⁵²⁰

⁵²⁰ Latour, B., 2007, *op. cit.*, Paris, La Découverte, p. 33

z

Dans l'introduction générale, j'ai évoqué les raisons pour lesquelles j'ai choisi la savonnerie Tûqân comme point de départ et fil conducteur de mon travail. Certaines sont liées aux conditions de l'enquête : mes affinités avec Amîn Tûqân qui me prit sous sa protection, la présence de Diana qui devint mon informatrice et alliée privilégiée. D'autres sont plus structurelles et tiennent à la singularité de cette savonnerie : sa position centrale sur le Dawwâr, la paix sociale qui y régnait. Une autre raison, non des moindres, découle des précédentes : la savonnerie Tûqân était la seule à représenter un espace de sociabilité pour son directeur, et un espace de vie, au moins autant (sinon plus, on va le voir) qu'un lieu de travail. Amîn recevait tous les matins, à la savonnerie, ses amis et connaissances.

La dîwâniyya (1)

L'existence d'une assemblée de notables au du bureau du directeur de la savonnerie n'avait, en soi, rien qui dût *a priori* m'étonner. On a vu que l'architecture de la « savonnerie-type⁵²¹ » comprend une pièce réservée au directeur, généralement située en bas, et surélevée de quelques marches. La plupart des sources locales précisent qu'elle servait aussi de lieu de réception et de rencontres entre notables urbains. D'après Husam Sharîf, cette pièce s'appelait *dîwâniyya*.

Il y avait une pièce dans la savonnerie où s'asseyait le propriétaire avec autour de lui les notables, riches et hauts fonctionnaires. Cette pièce était appelée *dîwâniyya*. Ils échangeaient leurs points de vue et se consultaient sur les grandes affaires entre eux. Il est intéressant de rappeler que la décision politique la plus importante prise pendant le Mandat anglais l'a été dans la savonnerie Shaka'a : après l'agression des Juifs contre les Arabes de Jaffa le 17 avril 1936, Naplouse s'est mobilisée pour soutenir Jaffa. Il y eut une réunion préparatoire le 19 avril 1936 dans cette savonnerie, et on y jeta les bases essentielles des mouvements révolutionnaires de 1936 : on se mit d'accord sur un certain nombre de choses, parmi lesquelles l'annonce d'un comité de la révolution pour superviser le mouvement national, l'annonce de la grève générale à Naplouse, un appel à la grève des grandes villes de Palestine⁵²².

Le mot *dîwâniyya* désigne, selon Sharîf, à la fois la pièce dans laquelle se tenaient les réunions, l'assemblée de notables qui les composaient, et la pratique elle-même. Plus que

⁵²¹ Voir *supra*, Première partie, « Une division fonctionnelle... », p. 52.

⁵²² Sharîf H., 1999, *op. cit.*, p. 34-35

comme un simple lieu de rencontre, il décrit la *dîwâniyya* comme un lieu de décision politique, à travers les allusions aux « grandes affaires » qui constituaient les sujets de conversation des hôtes, ainsi que la décision de la grève de 1936 prise dans la savonnerie Shaka'a. En fait, peu d'information existe sur cette *dîwâniyya* : Sharîf ne précise pas de quelle pièce dans la savonnerie il s'agit exactement (même si c'est, fort probablement, le bureau du directeur), ni à quelle date ces réunions commencèrent. Il voit pourtant explicitement, dans les séances quotidiennes d'Amîn, une forme de prolongement de la *dîwâniyya*. Quelques lignes plus loin, il ajoute en effet :

La *dîwâniyya* a continué dans la savonnerie (*wa-qad istamarrat al-dîwâniyya fî-l-masbana*), et on peut voir de cela un exemple vivant dans la savonnerie Hâfez Tûqân et frères, où affluent tous les jours beaucoup de personnalités de la ville pour discuter entre eux des affaires publiques⁵²³...

On ne peut se contenter, cependant, de décrire l'assemblée d'Amîn comme une simple survivance (le terme employé par Sharîf est *istimrâr*, « continuation ») d'une pratique ancienne autour du propriétaire de la savonnerie. On s'interdirait alors d'en saisir la singularité et les enjeux actuels. L'appellation de *dîwâniyya*, si elle possède des vertus heuristiques, appelle d'ailleurs, on le verra, à discussion. Si la séance d'Amîn reprenait un héritage de pratiques de sociabilité liées à la savonnerie, il faut encore montrer comment ces pratiques étaient prolongées, transformées, et quelles significations (nouvelles ?) elles prenaient. Le bureau d'Amîn n'était plus, loin s'en faut, le club politique que représente, au moins dans les mémoires, la *dîwâniyya*. Il restait, malgré tout, un espace largement consacré à la sociabilité entre notables urbains. Amîn Tûqân prolongeait les anciennes pratiques des propriétaires de savonnerie, tout en les subvertissant (on pourrait dire en les popularisant), puisqu'il avait installé son bureau au cœur de l'espace de travail. Dans la vaste salle du rez-de-chaussée, il donnait ainsi l'étonnante impression de faire salon au beau milieu de sa savonnerie.

Un modèle : le bureau-madâfa

Qu'au sein d'un espace de travail, un lieu, comme le bureau du directeur, soit ainsi détourné de sa fonction, pour prendre séquentiellement celle de salle de réception, n'est pas une exception dans cette région du Moyen-Orient. Jean-Claude David et Fawaz Baker ont

⁵²³ Sharîf H., 1999, *op. cit.*, p. 35.

décrit les bureaux de certains fonctionnaires et commerçants à Alep comme des « bureaux-*madâfa* », c'est-à-dire des espaces à mi-chemin « entre lieu d'audience publique et fonction technique », où « parfois la pratique de la réception permanente prend le pas sur la compétence technique ou la fonction administrative »⁵²⁴.

(...) l'espace du bureau et son mobilier [y] sont organisés non pas en fonction d'un dialogue privé, mais pour rassembler un nombre plus important de personnes qui constituent un public devant lequel on s'exprime généralement à voix haute. Les alignements de fauteuils le long des murs, dans une hiérarchie par rapport au siège et au bureau du maître des lieux, reproduisent une organisation qui existe déjà (...) dans les espaces de réception anciens ou « traditionnels » de différents milieux de l'aire culturelle arabo-islamique, *qa'a*, *diwan* ou *diwaniyya*, *madafa*, *madjless* ou *mafradj*, entre public et domestique⁵²⁵.

Présence d'un public régulier, disposition du mobilier de manière à faciliter une mise en scène du maître des lieux : tous ces éléments existaient au bureau d'Amîn.

Afin d'aborder les interactions se déroulant au bureau d'Amîn, je m'inspire, dans cette partie, des catégories utilisées par Erving Goffman pour analyser ce qu'il appelle la « mise en scène de la vie quotidienne », et qui s'appuient sur la métaphore théâtrale. Celle-ci se justifie, pour Goffman, par le fait que « les relations sociales ordinaires sont elles-mêmes combinées à la façon d'un spectacle théâtral », et que « la vie elle-même est quelque chose qui se déroule de façon théâtrale »⁵²⁶. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'assimiler les interactions au bureau d'Amîn avec la scène d'un théâtre ; limite qui vaut, du reste, pour la totalité des interactions du quotidien analysées par Goffman. Sur la « scène » de la vie quotidienne, le public n'est jamais extérieur à l'interaction – pas même l'anthropologue qui l'observe. Pierre Bourdieu met d'ailleurs le doigt sur « la relation particulière que l'ethnologue entretient avec son objet (...) qui le voue à apercevoir toute réalité ou pratique, y compris la sienne propre, comme un spectacle »⁵²⁷. Si les catégories goffmaniennes me paraissent néanmoins pertinentes pour décrire les interactions au bureau d'Amîn, c'est tout d'abord parce que le rôle de cette métaphore consiste bien plutôt, chez Goffman, à rappeler que toute interaction face à face, qu'elle soit professionnelle, amicale, ou de sociabilité, mobilise de la part des partenaires des stratégies (conscientes ou inconscientes) de présentation de soi. Comme toute métaphore, elle

⁵²⁴ Baker, F., David, J.-C., 1997, « Le bureau entre audience publique et fonction technique à Alep », in Bekkar, R., David, J.-C., Taïeb, H., (dir.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris-Lyon, L'Harmattan-Maison de l'Orient Méditerranéen, p. 52. Je reviens plus loin en détail sur cet article, sur lequel je m'appuie très largement dans cette partie.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Goffman, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Minuit, p. 73.

⁵²⁷ Bourdieu, P., 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, p. 227.

est une forme de comparaison à des fins heuristiques, et en aucun cas une assimilation. De plus, au bureau d'Amîn, ces interactions se déroulaient, la plupart du temps, face à un public, constitué par les membres des séances. Cette caractéristique était redoublée par la comparaison avec les salles de réception que suggère le modèle du bureau-*madâfa*, et qui nous permet d'identifier une forme de mise en scène, voire de théâtralisation des relations sociales⁵²⁸. Comme espace de réception, le bureau d'Amîn était le cadre de pratiques et discours ritualisés, où étaient mobilisés des « codes gestuels et verbaux⁵²⁹ » renvoyant en grande partie au répertoire linguistique et scénique régional de l'hospitalité.

Les représentations et leurs registres

C'est donc à travers la catégorie goffmanienne de représentation que j'aborde les séances d'Amîn. Rappelons que Goffman définit la représentation, au sein d'une interaction face à face, comme « la totalité de l'activité d'une personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des autres participants⁵³⁰ ». Au sein de cette représentation, l'acteur (au sens propre comme au figuré) met en œuvre un rôle (en anglais *part*), c'est-à-dire un « modèle d'action pré-établi que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou utiliser en d'autres occasions⁵³¹ ». A son bureau, Amîn ne faisait pas que recevoir : il y travaillait et y réglait ses affaires courantes ; certaines des visites avaient des raisons professionnelles. Les représentations pouvaient donc relever de différents registres (échange de nouvelles, conversation amicale, négociation d'un service...), au sein desquels les discours et pratiques d'hospitalité ne se déployaient pas de manière formelle. L'hospitalité était plutôt une *dimension* constitutive des séances. Dans cet espace « entre public et domestique », Amîn était chez lui : il y avait un maître des lieux et des hôtes. Par la mise en œuvre des codes gestuels et verbaux de l'hospitalité, les membres des séances démontraient leur capacité à manipuler un « stock de maîtrise pratique de “ce qui se fait”⁵³² ».

Ils n'y reproduisaient certes pas un scénario écrit à l'avance. Christine Jungen, reprenant la terminologie bourdieusienne, définit la pratique de l'hospitalité comme une

⁵²⁸ Jean-Charles Depaule parle d'ailleurs des salles de réception dans le monde arabe comme d'espaces ou – au moins en partie, « la vie sociale est mise en scène » (Depaule, J.-C., 1997, « A propos des salles de réception dans l'Orient arabe », in Bekkar, R. David, J.-C., Taïeb, H., (dir.), *op. cit.*, p. 16.

⁵²⁹ L'expression est utilisée par Christine Jungen. Voir Jungen C., 2004, *op. cit.* Je ne développe pas ici ses analyses, sur lesquelles je m'appuie et reviens à plusieurs reprises dans cette partie.

⁵³⁰ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 23.

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 182.

« orchestration collective » produite par « la relation dialectique entre une situation et un *habitus*... »⁵³³. Rappelons que Bourdieu définit l'habitus comme « un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions⁵³⁴... » Pour rester dans la terminologie de Goffman, je parlerai de « pratiques habituelles et normalisées », qui « ressemblent aux coups traditionnels d'un jeu, ou aux pas codifiés d'une danse », chaque personne, chaque groupe et chaque société ayant un répertoire qui lui est propre⁵³⁵. Ce répertoire incorporé, que la personne peut ou non actualiser en certaines situations, n'est pas figé ; il se décline, au contraire, en gestes et paroles constamment redéfinies lors des interactions.

Qu'est-ce qui se disait au bureau d'Amîn ? Ce que j'ai appelé plus haut les différents registres de représentation s'exprimaient, en premier lieu, dans les diverses modalités d'action de la parole en public. A travers la dimension d'hospitalité des séances, les membres se livraient à des pratiques et discours ritualisés. Ceux-ci se présentaient comme un révélateur de la hiérarchie des statuts, et de la définition de l'entre-soi et de l'étranger. Le bureau d'Amîn était aussi un lieu d'échange, où on s'asseyait, où on parlait et où, pour paraphraser une formule d'Arlette Farge, des « paroles sur des affaires du temps⁵³⁶ » se disaient. Les sujets de conversation manifestaient la reformulation des centres d'intérêt de ces notables urbains. Du registre de l'échange, la représentation passait parfois à celui du prestige et du pouvoir. La mise en scène de soi d'Amîn Tûqân, dans son bureau-*madâfa*, informait sur la sphère et l'efficacité de son influence locale, au quotidien, sa place dans la ville et l'idée qu'il s'en faisait.

Le bureau d'Amîn comme observatoire de la notabilité locale

Dans la première partie, on a vu que la savonnerie appartient aux racines matérielles et historiques de la notabilité nâbulsîe, et que malgré son déclin, elle reste un marqueur fort d'appartenance citadine, car elle renvoie à l'ancienneté du nom de famille. On se demandait pourtant dans quelle mesure ce marqueur de notabilité et de prestige n'était pas en train de

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Bourdieu P., 2000, *op. cit.*, p. 261, cité par Jungen C., 2004, *op. cit.* p. 203.

⁵³⁵ Goffman, E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, p. 16.

⁵³⁶ Farge A., 1992, *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, p. 9 et 11, cité par Bekkar R., David J-C., Taïeb H., (dir), 1997, *op. cit.*, avant-propos.

basculer « dans le passé ». Les savonneries, en effet, ne sont plus qu'une branche mineure, voire résiduelle, de l'activité économique des familles propriétaires ; ce qui fait le sens d'être un notable, ou une grande famille à Naplouse, est en transformation.

Dans cette partie, j'essaie de montrer que l'étude des formes de sociabilité au bureau d'Amîn permet de s'interroger sur les transformations de la notabilité locale à Naplouse. Pour ce faire, après avoir présenté le « décor » ainsi que le « répertoire » de la sociabilité aux séances d'Amîn (chapitre 5), je tente de mieux comprendre le type de lien (ou le type de « regroupement », pour employer un terme de Bruno Latour⁵³⁷) manifesté par le petit cercle de notables autour d'Amîn, qui s'affirmaient explicitement comme « notables citadins ». Ils partageaient une certaine unité de génération, ainsi qu'un univers de discours commun qui s'actualisait dans ce moment passé tous les jours avec Amîn. Ils appartenaient tous, par ailleurs, à une notabilité locale ancrée dans l'ancienneté d'appartenance à Naplouse. C'est ce qui me permet de les considérer comme un « micro-monde », réunis par cette unité de site⁵³⁸. L'hypothèse que je propose est la suivante : dans un contexte marqué par la fin d'une génération d'hommes d'affaires et préfigurant la fin d'une industrie locale, les séances d'Amîn perpétuaient un mode de mise en scène d'une notabilité nâbulsîe qui semblait en train de s'éteindre.

Le fait que ces observations aient été faites dans une savonnerie n'est pas un simple hasard. L'extinction de l'industrie du savon réaffirme le déplacement des intérêts et investissements de la notabilité et des grandes familles nâbulsîes à l'heure actuelle. Les séances d'Amîn, dans ce contexte, représentaient moins un espace de construction économique et politique qu'un lieu de réception entre proches, et de mise en scène de la notabilité-mémoire d'une époque où « Naplouse était Naplouse » (chapitre 6).

Ajoutons que pendant mes plages d'observation, j'ai moi-même participé aux séances d'Amîn. Comme le notent d'ailleurs Baker et David à propos de la place de « l'étranger » dans un bureau à Alep⁵³⁹, mes observations n'ont, dans une certaine mesure, été possibles que parce que ma présence, tous les matins, auprès d'Amîn était un signe probablement valorisant pour le maître des lieux. J'ai, moi aussi, participé à sa « mise en scène de prestige ».

⁵³⁷ Latour, B., 2007, *op. cit.*

⁵³⁸ Je reprends ici les termes de Strauss dans son analyse en termes de mondes sociaux. Voir Strauss, A., 1995, *op. cit.*, et *supra*, Introduction générale, p. 31-32.

⁵³⁹ Baker F., David J-C., 1997, *art. cit.*, p. 51

Chapitre 5. Les séances d'Amîn comme représentation

Un jour de juillet 2007, je passai rendre visite au Hajj Mo'âz al-Nâbulî dans sa savonnerie. Depuis sa démission de la présidence de la chambre de commerce et d'industrie en 2005⁵⁴⁰, il passait de plus en plus de temps assis à son bureau ou, aux beaux jours, devant la large porte de la savonnerie, souvent entouré de quelques connaissances, à deviser et fumer le narguilé. Ce jour-là, alors que nous discussions de choses et d'autres, je remarquai un livre posé sur son bureau, intitulé « Naplouse, la braise et la cendre » (*Nâblus, al-jamr wa al-ramâd*). Le Hajj Mo'âz me dit qu'il s'agissait d'un roman sur Naplouse pendant la première guerre mondiale, paru très récemment. Certains des épisodes de l'intrigue se déroulaient dans une savonnerie. C'était son auteur, Hânî Abû Ghdaîb, qui lui en avait fait cadeau. Il l'avait commencé mais, me confia-t-il « il y a beaucoup d'erreurs dedans ». Quand je lui demandai lesquelles, le Hajj Mo'âz s'anima soudain : on y lisait que le bureau du propriétaire de la savonnerie était sur le *mafrash* !

« Alors que c'est clair, quand on entre dans une savonnerie, le bureau doit être en bas (*taht*), à droite ou à gauche, selon la savonnerie, un peu surélevé de quelques marches, ça ne peut pas être autrement, quelle que soit la savonnerie que tu visites en ville ! (...) Et en haut (*fawq*) il y a le *mafrash*, etc. mais les deux en haut et en bas ça n'a rien à voir ! C'est un royaume et un [autre] royaume (*hazihi mamlaka wa hazihi mamlaka*), ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre... »

1. Du décor...

En un sens, je ne fus pas étonnée par les propos du Hajj Mo'âz. L'auteur du roman était un « fils de la ville » (*ibn al-balad*) : il aurait dû connaître, selon lui, la signification de la division de la savonnerie en un « bas » (*taht*) et un « haut » (*fawq*), tout comme je la connaissais moi-même à présent. L'expression employée par le Hajj Mo'âz, *hazihi mamlaka wa hazihi mamlaka* (c'est un royaume et c'est [autre] un royaume) renvoyait sans doute à la répartition des ouvriers selon un type de tâche, ainsi qu'à la hiérarchisation des lieux entre le haut et le bas⁵⁴¹. Il ajoutait cependant une précision architecturale : le bureau du propriétaire était non seulement « en bas », mais aussi « un peu surélevé de quelques marches ». Ce détail

⁵⁴⁰ Il a été remplacé dans cette fonction par Bâsel Kana'ân, fils de Hamdî Kana'ân.

⁵⁴¹ Voir *supra*, Première partie, « Les lieux de la savonnerie... », p. 51 et suivantes.

avait son importance : il était déjà apparu dans une description de l'architecture de la savonnerie, que le même Hajj Mo'âz m'avait faite plusieurs années plus tôt.

« Les savonneries comme lieu et la structure de l'architecture ont un sens particulier, et si tu visites n'importe quelle usine (...) [de] fabrication du savon, de la façon ancienne et traditionnelle (...) tu vas trouver quelque chose de clair (...) [:] tu entres par une porte très grande, (...) et tu trouves *à sa droite ou à sa gauche une pièce surélevée par rapport au sol*, d'une à deux marches (...) et qui donne sur l'endroit de fabrication⁵⁴²... »

1°) Le bureau du directeur : un espace séparé

La séparation haut / bas martelée par le Hajj Mo'âz est prolongée, à l'intérieur de l'architecture de la savonnerie, par une autre subdivision : celle, au sein même de l'espace du bas, entre bureau du directeur et espace de travail. Dans les deux descriptions ci-dessus (faites par le Hajj Mo'âz à plusieurs années d'intervalle), si l'orientation gauche-droite du bureau est de peu d'importance, il se trouve toujours près de la porte d'entrée, près de l'endroit de la cuisson du savon, mais distinct et surélevé par rapport à l'espace de travail ; *à la fois* en bas, *et* séparé. En bas, près de la salle de cuisson, parce que le directeur de la savonnerie, autrefois homme de métier (*rajul mihna*), pouvait ainsi superviser directement le travail du *rayyis* (l'ouvrier du bas en charge de la cuisson, et par ailleurs chef de l'équipe), et parfois mettre la main à la pâte en « goûtant » lui-même le savon⁵⁴³. Près de la porte : Mouna Salameh, qui a étudié en détail l'architecture des anciennes savonneries, indique que le bureau se trouve le plus souvent à droite de la porte d'entrée (elle évoque un possible lien avec l'Islam) et qu'il a une « forte relation⁵⁴⁴ » avec celle-ci. Surtout, le bureau est *séparé*. Le propriétaire de la savonnerie appartenait à la notabilité nâbulsiê ; son bureau, en plus d'être un espace de direction, lui servait aussi à recevoir des hôtes et amis. La surélévation de quelques marches matérialise le changement de fonction du lieu, ainsi que sa qualification : d'un lieu de travail, les hôtes et visiteurs entraient dans un espace de direction et de réception.

Une différence de fonction et de qualification

L'espace de travail des ouvriers, en bas, est souvent décrit dans les sources locales comme un lieu sombre et presque effrayant. C'est lui qui détermine la première impression du

⁵⁴² Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulsi, 2004. Je souligne.

⁵⁴³ Voir *infra*, Troisième partie, p. 360 pour le geste de goûter le savon.

⁵⁴⁴ Salameh, M., 2003, *op. cit.*, p. 113.

visiteur qui entre dans une savonnerie. Tammîmî et Bahjat décrivaient les savonneries, en 1916, de la manière suivante :

(...) quant aux usines de savon, elles ne sont rien d'autre que de grandes ruines... elles n'ont pas de fenêtres, elles sont remplies de trous sombres et de barils noirs, s'y répandent de vives odeurs de savon et d'huile d'olive⁵⁴⁵.

Husam Sharîf, quelque soixante-dix ans plus tard, donne une description similaire :

Celui qui entre dans une savonnerie est tout d'abord impressionné (*tantabihi al-ruhba*) car il se trouve devant un grand espace vide et sombre (*faragh kabîr mazlûm*) avec une vive odeur et une température qui augmente. Elle [la pièce] est grande et sombre, on ne peut pas distinguer les murs du plafond parce qu'ils sont rendus noirs par la fumée ; il n'y a pas de fenêtre, et l'odeur du foyer se mêle à l'odeur de l'huile et du savon (...) cela ajoute au caractère intimidant du lieu⁵⁴⁶.

Mohammad 'Izzat Darwaza reprend les éléments de la division des espaces entre le haut et le bas :

La savonnerie est un long enclos (*hawsh tawîl*) relativement haut de plafond, presque sans fenêtre pour l'éclairer ; au dessus (*'alâ sathha*) se trouve un bâtiment couvert (*masqûf*), sans pièces (*bidûn ghuraf*), faisant entrer la lumière par ses fenêtres. Le premier [espace] est pour la cuisson du savon, et le deuxième pour l'étalage, le séchage et l'empilage⁵⁴⁷.

Darwaza, cependant, ne situe pas le bureau du directeur obligatoirement en bas (*taht*), près de la porte d'entrée. Selon lui :

A l'entrée de chacun des deux [espaces] (*fî madkhal kul minhumâ*) un coin ou une pièce pour servir de bureau au propriétaire de la savonnerie, [où il y a] ses armoires, son secrétaire, ou ses visiteurs (*zuwwâr*)⁵⁴⁸.

Assez étrangement, le fascicule de Husam Sharîf donne, au chapitre « Description de la savonnerie », une version plus longue, et différente du même texte. Je ne veux pas présumer que l'auteur du fascicule a sciemment modifié le texte de Darwaza ; peut-être s'agit-il d'une version différente de la même œuvre, Darwaza ayant par ailleurs publié ses mémoires en sept volumes.

Quant à Mohammad 'Izzat Darwaza, il la [la savonnerie] décrit de la manière suivante : « La savonnerie (*al-sabbâna*) est un long enclos (*hawsh tawîl*) et au haut plafond ; au-dessus se trouve un bâtiment couvert sans pièces percé de fenêtres, le premier [espace] pour la cuisson du savon, et la deuxième pour l'étalage, le séchage et l'empilage. (...) On

⁵⁴⁵ Bahjat, M., Tammîmî, R., 1916, *op. cit.*, p. 100-101.

⁵⁴⁶ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 61

⁵⁴⁷ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

trouve à côté de la porte de sortie de la savonnerie une petite pièce (*hujra sghîra*) pour y ranger un bureau et des chaises imposants (*fakhma*), pour que le propriétaire de la savonnerie s'asseye avec ses hôtes (*duyûf*)⁵⁴⁹.

L'adjectif *fakhma* (luxueux, imposant) qui désigne le mobilier, dans la version donnée par Sharîf, sépare, ainsi, nettement, la pièce du directeur de l'espace de travail. On a vu que c'était également l'intention du Hajj Mo'âz, lorsqu'il me présenta le bureau comme obligatoirement « surélevé par quelques marches », détail que je n'ai trouvé dans aucune source mais que j'ai pu constater moi-même *de visu*, dans la plupart des savonneries de Naplouse⁵⁵⁰. Seul Darwaza, donc, dans la version que j'ai consultée, suggérait que le bureau du directeur pouvait se trouver en haut.

Que ce soit par le terme de *zuwwâr* (visiteurs), ou celui de *duyûf* (hôtes, pluriel de *dayf*), les deux versions du texte de Darwaza décrivent la pièce réservée au directeur comme un lieu de visite et de réception. Aucun des auteurs ne parle pourtant de « bureau » (*maktab*). Le mot arabe *maktab* (littéralement « lieu de l'écrit ») possède la même polysémie qu'en français : il désigne à la fois un meuble (une table de travail), et la pièce (un espace de travail) où se trouve le meuble. Le mot *maktab*, selon Baker et David, est apparu dans cette acception avec la présence coloniale : à l'époque de l'administration ottomane, les lieux organisés pour le travail des fonctionnaires employés aux écritures pouvaient s'appeler *dîwân* ou *madjless*.

A partir d'un certain niveau de responsabilité et de pouvoir, le fonctionnaire dispose d'un bureau indépendant qui devient en quelque sorte son domaine personnel, à la fois site d'une fonction dans une hiérarchie administrative et espace quasi privé⁵⁵¹.

C'est le mot *maktab* qu'emploie en revanche Thierry Grandin à propos des anciennes savonneries d'Alep, où les bâtiments respectent la même fonctionnalité des espaces. Dans son bureau (*maktab*), le directeur s'occupe de comptabilité ; mais c'est aussi « une pièce de réception où on offre le café au fournisseur et au client », ainsi qu'une « pièce de rencontre où on se retrouve pour fumer le narguilé entre amis⁵⁵² ». Il se trouve également près de la porte, séparé des espaces de travail. Les visiteurs peuvent aisément entrer dans le bureau sans les traverser, et éventuellement s'y isoler⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 61. Les passages qui diffèrent sont en italique.

⁵⁵⁰ C'est-à-dire dans les savonneries Tûqân et Shaka'a d'une part, et dans d'autres savonneries de la vieille ville, qui ne fonctionnent plus mais que leurs propriétaires laissent ouvertes, venant parfois s'y asseoir, comme la savonnerie Badr du Hajj Mo'âz al-Nâbulî ou la savonnerie Abû Rûss. A la savonnerie Masrî, le bureau à droite de la porte d'entrée n'est pas surélevé, mais de toute façon le directeur ne s'y assied pas.

⁵⁵¹ David, J.-C. et Baker, F., 1997, *art. cit.*, p. 54.

⁵⁵² Grandin, T., 1986, *art. cit.*, p. 155.

⁵⁵³ C'est aussi le résultat de mes observations, même si je n'ai pas le temps de m'y attarder ici.

2°) Le(s) bureau(x) d'Amîn, un espace dédoublé ?

A. La pièce-bureau : les apparences de la fonction

Le visiteur entrant dans la savonnerie Tûqân trouve à sa droite le bureau du directeur, que surplombe l'enseigne de la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân, assortie du logo de la marque Muftâhayn (photo 15).



Photo 15. Le bureau du directeur, à droite de la porte d'entrée, surélevé de deux marches. Au-dessus, l'enseigne de la marque « Demandez le savon de Naplouse fait avec de la pure huile d'olive, marque Muftâhayn enregistrée. Production : Hâfez et 'Abd al-Fattâh Tûqân Ltd. »

Gravissant deux marches, il entre dans le bureau. Le mobilier est simple : deux tables de travail sont installées côte à côte, au fond de la pièce ; ce sont celles du directeur et de son comptable. Ils tournent le dos au mur du fond, et font face à la porte du bureau. Le long des murs latéraux, deux banquettes en faux cuir, avec, au milieu, une table basse. La décoration de la pièce rappelle la grandeur de la famille Tûqân. Sur les deux murs au-dessus des banquettes, outre une ancienne photographie d'une rue de Naplouse, on trouve les photos de la généalogie familiale. Sur le mur de droite en entrant, les photos de Hâfez Tûqân et de ses fils : Dawwûd (le père d'Amîn), Khalîl (le père de Farûq), et Qadrî. Sur le mur de gauche, ce sont 'Abd al-Fattâh et ses fils : Nimr, Ibrahîm, Ahmad (photos 16 et 17). Ce rappel généalogique ne concerne que les éléments masculins de la famille ; malgré sa célébrité, on ne trouve pas la photographie de Fadwâ Tûqân, fille de 'Abd al-Fattâh. Manquent également, curieusement, les autres fils de 'Abd al-Fattâh, Rahmî et Yûsef⁵⁵⁴.

Une photo de l'oncle d'Amîn, Qadrî Tûqân, en compagnie du président égyptien Nasser, évoque l'influence politique passée de la famille (photo 18). Quant à sa renommée culturelle, ce sont quelques recueils d'Ibrahîm et Fadwâ Tûqân, entreposés sur l'étagère, qui la rappellent discrètement. Pourtant, Amîn ne s'installait que rarement dans cette pièce. En temps normal, c'était dans la salle de cuisson, et non dans le bureau du directeur qu'il recevait sa petite assemblée. A l'époque du frère d'Amîn, Hâfez, il y avait déjà un meuble-bureau dans la pièce centrale, qui était occupé par l'assistant comptable de la savonnerie. Lorsque Amîn succéda à Hâfez, il fit surélever le meuble-bureau sur une estrade pour s'y installer confortablement. A travers le décor qu'il s'était choisi, Amîn Tûqân faisait donc preuve d'anticonformisme : c'était le meuble-bureau qui constituait la scène pour les représentations des séances. Pour éviter la confusion entre le bureau du directeur (la pièce à droite de la porte), et le bureau installé au rez-de-chaussée de la savonnerie, j'ai pris le parti de garder le terme de « bureau » pour désigner la pièce-bureau du directeur, et d'employer le terme composé de « meuble-bureau » (malgré sa relative lourdeur) pour désigner le bureau d'Amîn, installé dans un espace ouvert.

⁵⁵⁴ Ce dernier a été immortalisé par Fadwâ Tûqân dans son autobiographie, où elle raconte les brimades qu'il lui fit subir quand elle était enfant (Voir Tûqân, F., 1997, *Le rocher et la peine*, Paris, L'Asiathèque).



Photo 16. Hâfez Tûqân et fils (Dawwûd, Khalîl, Qadrî)



Photo 17. 'Abd al-Fattâh Tûqân et fils (Nimr, Ibrahîm, Ahmad)



Photo 18. Photos dans le bureau du directeur. Au fond, le président égyptien Nasser serre la main de Qadrî Tûqân

B. La coulisse et la scène

Pendant les séances d'Amîn, chaque membre déployait une certaine face dans la mise en œuvre de son rôle, face qui, selon Goffman, « n'est autre que l'appareillage symbolique, utilisé habituellement par l'acteur, à dessein ou non, durant sa représentation⁵⁵⁵ ». Elle est destinée à « établir et (...) fixer la définition de la situation⁵⁵⁶ qui est proposée aux observateurs⁵⁵⁷ ». J'emploie ici le mot « face » en lieu et place de celui de « façade », qui est la traduction que fait Alain Accardo pour les éditions de Minuit de l'anglais *face*. Il a l'avantage en effet de rendre compte du sens conjoint de « visage » que possède, comme l'anglais *face*, le terme arabe *wijh*⁵⁵⁸, et que ne possède pas le mot « façade ». *Wijh* signifie, « face, visage, côté, aspect », mais aussi « la première place, la place principale et la plus en

⁵⁵⁵ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 29

⁵⁵⁶ Cette notion de « définition de la situation » est cruciale, et je la réutiliserai à plusieurs reprises au cours du travail.

⁵⁵⁷ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 29

⁵⁵⁸ Cette remarque m'a été suggérée par Jean-Charles Depaule.

évidence » ; dans ce sens figuré, un de ses synonymes est *sadr* (littéralement « poitrine⁵⁵⁹ »). Le *wijh* en arabe dénote la frontalité, l'attitude que l'on va montrer à un public (le mot *wajâha* désigne à la fois la beauté du visage et la considération dont on jouit⁵⁶⁰), sans qu'il soit nécessairement associé à un caractère fallacieux : c'est bien la face à garder devant autrui. Le mot « face » correspond donc, à mon sens, davantage que « façade », à son synonyme de *wijh* en arabe, et à la conduite sociale que cette notion détermine. Et c'était bien de *wijh* qu'il était question au bureau d'Amîn Tûqân. Ce dernier y présentait une face qui le définissait comme directeur : on a vu qu'il tenait à s'acquitter personnellement de certaines tâches qui réaffirmaient ce rôle, comme la distribution de la paie⁵⁶¹. La plupart du temps, elle renvoyait à son statut de maître des lieux dans la savonnerie, et à travers lui, à son ancrage local comme notable citadin.

Par rapport à la scène constituée par le meuble-bureau, la pièce-bureau du directeur pouvait prendre fonction de coulisse. Les jours où l'huile « arrivait » (photo 19), quand le rez-de-chaussée était envahi par les barils, Amîn se retranchait pour l'occasion dans le bureau du directeur.

Hier, l'huile est arrivée. Les ouvriers du bas ouvrent les barils les uns après les autres, et les versent dans les puits situés au sous-sol de la savonnerie. Amîn, ce matin, n'est pas assis à « son » bureau dans la pièce centrale de la savonnerie, mais dans la pièce réservée à cet effet. Abû Hosnî et le juge le rejoignent. (...) Plus tard, quand ils sont partis, Diana arrive, et s'enferme avec Amîn dans le bureau. Lorsque je sors, je les entends se disputer⁵⁶².



Photo 19. L'huile est arrivée. Abû Samîr la verse dans les puits au sous-sol de la savonnerie.

⁵⁵⁹ Kazimirski, A., 1860, *op. cit.*, article *wijh*, p. 1495. On verra plus loin l'importance de la logique du *sadr*, *infra*, « “A propos des salles de réception dans l'Orient arabe” : la logique du *sadr* », p. 260.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 1496.

⁵⁶¹ Voir *supra*, Première partie, p. 130.

⁵⁶² Extrait du journal de terrain, avril 2005.

Goffman définit la coulisse (*backstage* en anglais⁵⁶³) comme « un lieu, en rapport avec une représentation donnée, où l'on a toute latitude de contredire sciemment l'impression produite par la représentation⁵⁶⁴ ». Il s'y tenait parfois, en effet, des discussions ou disputes embarrassantes pour Amîn, qui contredisaient sa face de directeur tout-puissant dans la savonnerie. On a vu que si Amîn restait la figure de recours ultime en cas de conflit entre ouvriers, les tâches symboliques dont il s'acquittait masquaient sa progressive mise à l'écart dans les prises de décision⁵⁶⁵. Amîn s'installait également dans le bureau, si Diana voulait fumer tranquillement une cigarette, loin du regard des ouvriers : elle pouvait, alors, y abandonner momentanément une face sociale qui veut qu'à Naplouse, une femme ne fume pas en public. Cette face était pour elle d'autant plus importante à tenir que sa présence à la savonnerie, au sein d'une assemblée d'hommes, pouvait paraître incongrue. Il était possible de s'isoler dans le bureau ; il remplissait alors parfaitement la fonction de coulisse selon Goffman : « C'est là que l'acteur peut se détendre, qu'il peut abandonner sa face, cesser de réciter un rôle, et dépouiller son personnage⁵⁶⁶. » Enfin, le bureau se transformait en espace de relative intimité, si Amîn recevait un visiteur important, ou si la conversation nécessitait de se soustraire aux oreilles indiscrètes. Ainsi, lors du petit incident qui m'est arrivé à la savonnerie Shaka'a (le propriétaire m'avait fait dire par un de ses ouvriers que je n'étais plus *persona grata* dans sa savonnerie), j'avais demandé l'intervention (*wasta*) d'Amîn pour comprendre les raisons du congé qui m'était donné. Il m'avait alors invitée à m'installer avec lui dans le bureau, pour que nous puissions parler tranquillement seul à seule.

C. Le meuble-bureau d'Amîn, un espace mitoyen

En temps normal, donc, le visiteur voulant s'adresser à Amîn le trouvait assis à son meuble-bureau. La pièce du bas de la savonnerie peut se diviser en deux parties, séparées par une médiane imaginaire qui coupe la pièce dans sa largeur. Une première moitié (appelons-la l'avant-salle) comprend à droite le bureau du directeur, et près du mur de gauche le meuble-bureau. Dans la deuxième moitié (qu'on appellera l'arrière-salle), se situent les cuves de

⁵⁶³ Le terme de *stage* est traduit par Alain Accardo pour les éditions de Minuit par « région antérieure » et celui de *backstage* par « région postérieure ». J'ai néanmoins préféré utiliser les termes de « scène » et « coulisse » qui préservent la métaphore théâtrale.

⁵⁶⁴ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁶⁵ Voir à ce sujet *supra*, Première partie, « Un porte-à-faux dans la gestion de l'entreprise », p. 124, et les propos de Farûq Tûqân, p. 128.

⁵⁶⁶ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 110.

cuisson. Le meuble-bureau se trouve près du mur de gauche de la savonnerie, distant de la porte de quelques mètres suivant une diagonale ; il fait face à la pièce-bureau. Des chaises sont disposées à droite du meuble-bureau, également dos au mur, l'une d'entre elles sur l'estrade à côté d'Amîn. Deux autres chaises se trouvent devant le bureau. A la gauche d'Amîn, la petite table de Sultân, son secrétaire et homme à tout faire. La décoration était d'une grande simplicité : sur le mur, une carte du monde, une autre de la Palestine avant 1948, une pendule, une photographie de Naplouse dans les années 1980 ; éléments que l'on pouvait trouver dans de nombreux autres bureaux en ville. Dans une armoire en métal à droite du meuble-bureau, les dossiers et cahiers d'Amîn, qui lui servaient à vérifier les comptes. Dans un débarras situé hors de la vue du visiteur (la porte était dissimulée par un paravent) se trouve un réfrigérateur dans lequel étaient entreposés gâteaux, chocolat et sucreries dont Amîn était autrefois friand, mais qu'il réserva par la suite à ses visiteurs, à cause de son diabète (photo 20)⁵⁶⁷.

J'ai parlé plus haut d'anticonformisme : le déplacement du meuble-bureau était bien une mini-subversion par rapport à la place traditionnelle du directeur dans la savonnerie. Mais ce type de configuration n'était pas une exception. Baker et David signalent qu'à Alep :

(...) beaucoup de commerçants, surtout si une partie de leur négoce est consacrée à l'import-export ou au commerce de gros, délimitent dans leur local, généralement au fond, un petit espace, ouvert, défini par un meuble bureau et quelques sièges, un décor et des signes plus ou moins personnalisés⁵⁶⁸.

C'était le cas pour le chrétien Sâmi 'Abd al-Nûr⁵⁶⁹, ami d'Amîn et membre occasionnel de son assemblée, qui avait ainsi un petit bureau au fond de sa boutique sur le Dawwâr. Surtout, la nouvelle configuration du bureau d'Amîn ne remettait pas fondamentalement en cause la division hiérarchique des lieux, la déplaçant d'une frontière matérielle (la porte du bureau du directeur) à une limite plus mouvante et perméable. Amîn, on l'a vu, se préoccupait peu du travail des ouvriers. On a dit qu'il ne se rendait jamais en haut, sauf quand il était sollicité par Abû Khalîl Fatâyer pour régler un différend concernant la *tabkha* ; et même dans ce cas-là, il disait souvent : « Ils [les ouvriers] savent mieux que moi. »

⁵⁶⁷ Voir aussi schéma 1, p. 56.

⁵⁶⁸ Baker F., et David, J.-C., 1997, *art. cit.*, note 2 p. 53.

⁵⁶⁹ Pour la présentation de Sâmi 'Abd al-Nûr, voir *supra*, Première partie, p. 217.



Photo 20. Le meuble-bureau d'Amîn



Photo 21. Au fond de la pièce du bas, près des cuves, une délégation de soutien au peuple palestinien visite la savonnerie.

La disposition du meuble-bureau permettait à Amîn d'entretenir personnellement ce paternalisme, et de montrer qu'il gardait l'œil sur le travail ; bref, de maintenir sa face de directeur. Elle lui permettait aussi une ouverture plus grande, ainsi qu'un va et vient, entre l'espace de l'assemblée et l'extérieur immédiat. Le meuble-bureau déterminait donc un espace mitoyen entre intérieur et extérieur de la savonnerie. Il y appartenait indiscutablement comme espace de travail : c'était là qu'Amîn faisait les comptes, vérifiait les dossiers, payait les ouvriers en liquide après chaque *tabkha*. Mais il était également ouvert sur l'extérieur, au sens propre comme au figuré : Amîn y recevait régulièrement des papiers, passait des coups de téléphone, sortait pour aller à la banque ou au *hadaq*. Notons au passage que ce n'était pas lui, mais Sultân qui répondait au téléphone (parfois même à son téléphone portable). Pour certains, Amîn n'y était pas ; ses fréquentes sorties à la banque étaient un bon prétexte pour être aux abonnés absents. Le changement de place du meuble-bureau matérialisait, enfin, la particularité de la place d'Amîn comme notable local : à son meuble-bureau, il recevait régulièrement des visiteurs, à qui Sultân offrait une tasse de café *sâda*. Il entendait, en particulier, garder les prérogatives traditionnelles du maître des lieux dans une salle de réception.

2.... et du répertoire : la sociabilité des séances

1°) Du fonds régional...

La représentation qui avait lieu, tous les matins, à la savonnerie Tûqân obéissait manifestement, même pour un observateur non averti, à des règles et des rythmes. Dans les lignes qui suivent, je les décris à partir d'une comparaison avec ce que Baker et David appellent les « pratiques de bureau-*madâfa* ». Elle permet de préciser les types de ritualisation des séances, et en particulier la logique spatiale qui y prévalait, issue des salles de réception et que Jean-Charles Depaule a appelée logique du *sadr*⁵⁷⁰. Ce faisant, il ne s'agit pas, bien sûr, d'assimiler le bureau d'Amîn à un bureau-*madâfa*, mais de s'inspirer des points communs et des différences pour dégager la singularité des séances. Baker et David précisent d'ailleurs que leurs observations ne sont valables que pour la ville d'Alep, et ne sauraient être

⁵⁷⁰ Pour la définition de la logique du *sadr*, voir *infra*, p. 260.

généralisées à d'autres villes⁵⁷¹. Cette question de la généralisation appelle du reste à une double précaution. Il faut, certes, être attentif à ne pas généraliser abusivement des pratiques qui appartiennent à un cadre et à un contexte précis. Mais il convient également, *a contrario*, de se garder de considérer comme spécifiquement nâbulsîs des codes et pratiques de sociabilité qui sont, en fait, propres à l'aire régionale, et qui existent dans d'autres villes du monde arabe.

A. Les « pratiques du bureau-madâfa »

Dans les bureaux-*madâfa*, Baker et David présentent ce qu'ils appellent les « pratiques, gestes, paroles et succession des scènes » comme un ensemble homogène, « à quelques nuances près »⁵⁷², et en font une description synthétique.

Les visiteurs sont connus du maître des lieux, proches, amis ou simples connaissances, en visite amicale, en visite de politesse ou pour des raisons plus précises, enfin inconnus, quémandeurs, venus pour une démarche administrative, souvent présentation de doléances, de problèmes, de demandes d'aide dans un contexte légal, exprimées donc en public, en face des autres visiteurs, demandes enfin de signatures. Il faut y ajouter (...) les coursiers, les plantons, le préposé au café et les interruptions du téléphone. Le maître des lieux manifeste son intérêt pour les visiteurs assis en leur adressant parfois quelques mots, en offrant le café, pour entrer enfin dans un dialogue plus attentif quand le rythme des visites ralentit ou quand il ferme la porte et donne la consigne de ne pas le déranger⁵⁷³.

A la savonnerie Tûqân, on pouvait distinguer plusieurs types de visiteurs, qui variaient avec les horaires. La savonnerie Tûqân ouvrait sa grande porte sur le Dawwâr vers 7 heures, même si certains ouvriers arrivaient avant, et entraient par une petite porte de derrière. Amîn venait en général entre 7 heures et 7 heures 30.

Les amis ou proches d'Amîn venaient tôt le matin pour boire un café avant de vaquer à leurs occupations. Ce sont ces « habitués » que j'appelle plus loin le « petit cercle » autour d'Amîn. Il s'agissait en général de notables locaux, membres de grandes familles de la ville ('Abd al-Hâdî, Shaka'a, Nimr, Nâbulsî...), ou encore de la communauté samaritaine⁵⁷⁴. Certains amis, ou connaissances plus lointaines, venaient plus occasionnellement, pour une visite de politesse, ou pour demander l'aide ou intervention d'Amîn sur un sujet précis. Ces visites s'échelonnaient de manière plus dispersée tout au long de la matinée. La porte de la

⁵⁷¹ Baker F., David J-C., 1997, *art. cit.*, p. 51-52, note 1.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 63-64.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ Voir *infra*, « Les habitués », p. 274, et l'encadré sur les Samaritains, p. 275.

savonnerie était également largement ouverte à des visiteurs ponctuels, inconnus d'Amîn comme de son petit cercle. Certains s'apparentaient aux « quémendeurs » et venaient présenter une requête ; d'autres étaient des clients voulant acheter du savon, ou des locataires qui payaient leur loyer⁵⁷⁵. Etant donnée la position centrale de la savonnerie, il arrivait que des visiteurs s'y engouffrent sans connaître la fonction du bâtiment, ni qui était le maître des lieux, afin de poser une question, ou pour y laisser un paquet en dépôt, que quelqu'un d'autre viendrait ensuite chercher. Le frère de Hakîm m'y déposait souvent des bouteilles d'huile d'olive en provenance de 'Awartâ (son village). Parfois, une délégation d'internationaux, souvent membres d'associations de soutien au peuple palestinien, venait pour visiter la savonnerie, guidée par un jeune de la ville. Comme dans les bureaux-*madâfa*, on voyait aussi passer des employés, qui venaient voir Amîn pour lui faire signer un chèque ou un papier pour le *hadaf*, ou encore des coursiers qui lui apportaient un carton d'invitation à un mariage ou à une réception. Si les coups de téléphone étaient souvent filtrés par Sultân, n'importe qui pouvait, en revanche, entrer dans la savonnerie quand elle était ouverte, et s'exposer ainsi aux regards des membres de l'assemblée. Quand la requête nécessitait confidentialité, Amîn partait s'enfermer dans le bureau du directeur. Mais de façon générale, les visiteurs occasionnels paraissaient peu gênés de parler en public, ce qui permettait aux habitués d'intervenir, éventuellement, dans le cours de la conversation. Il y avait une nette séparation entre les habitués et ces visiteurs ponctuels, qui restaient souvent debout, et partaient rapidement. Ainsi que le soulignent Baker et David, ils ne s'adressaient qu'à « la fonction officielle du maître des lieux ». Les habitués, en revanche, s'attardaient, s'asseyaient, prenaient place auprès d'Amîn.

La disposition de l'assemblée se modifie en fonction des entrées et sorties, des places disponibles, suivant la raison de la présence, l'urgence de la requête, la qualité du rapport avec le maître des lieux. Les connaissances, les proches, les égaux, les visiteurs importants, ceux qui vont rester un certain temps, s'installent si possible au fond de la pièce, sur les sièges les plus éloignés du bureau, ce qui leur permet de contrôler l'ensemble de l'espace et des présents. Ceux qui s'adressent uniquement à la fonction officielle du maître des lieux, qui ont une requête à présenter, restent généralement debout, le temps de présenter leur papier ou leur demande, pour partir rapidement, après avoir effectué leur démarche. (...) Certains bénéficient du privilège de pouvoir s'asseoir sur les chaises tout près du maître des lieux, à qui ils peuvent parler à voix basse, sans être entendus du public, ce sont les plus proches, égaux ou peu inférieurs avec qui il n'y a pas de barrière hiérarchique, ni de formalisation des rapports...⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Rappelons que la famille Tûqân possédait un nombre important de bâtiments autour de la savonnerie sur le Dawwâr et dans la vieille ville.

⁵⁷⁶ Baker, F., David, J.-C., 1997, *art. cit.*, p. 63-64.

Selon son degré de connaissance ou d'importance, le visiteur se plaçait (ou était invité par les autres à se placer) plus ou moins près d'Amîn. Contrairement à ce que décrivent plus haut Baker et David, « les connaissances, les proches, les égaux, les visiteurs importants » ne pouvaient se placer au fond de la pièce ; de fait, le meuble-bureau occupait un coin de l'espace de travail. La meilleure place était celle qui se trouvait à côté d'Amîn, sur le siège situé sur l'estrade : elle permettait à la fois de « contrôler l'ensemble de l'espace et des présents », de voir arriver les visiteurs depuis la grande porte d'entrée, et de pouvoir parler à Amîn sans être nécessairement entendu des autres. Elle était souvent occupée par Harûn le Samaritain, qui pouvait ainsi glisser quelques mots à son oreille. Les autres habitués, amis ou hôtes prestigieux, s'installaient sur les chaises devant le meuble-bureau. Ces chaises étaient placées face à face, de sorte que les visiteurs pouvaient garder l'œil sur la porte d'entrée. Abû Amjad et Diana participaient parfois aux séances, profitant d'une visite de travail pour boire un café avec les visiteurs. Parfois également, Ahmad Dweikât, le chauffeur du camion, ou encore Mûsâ, ouvrier du bas, venaient s'asseoir près du meuble-bureau d'Amîn ; Mûsâ, en particulier prenait conseil auprès de Diana sur ses actions en bourse. Ils s'installaient alors généralement plus loin d'Amîn, sur les chaises qui se trouvaient à droite du meuble-bureau, mais en bas de l'estrade.

B. « A propos des salles de réception dans l'Orient arabe »⁵⁷⁷ : la logique du *sadr*

Mafraj ou *mafrag* au Yémen, *madâfa* en Syrie et au Liban, *qâ'a* en Egypte, *dîwân* ou *dîwâniyya* au Koweït... On pouvait repérer, au meuble-bureau d'Amîn, une forme essentielle de codification spatiale des règles de civilité que Jean-Charles Depaule décrit comme logique du *sadr*, commune à ces espaces de réception traditionnels de l'Orient arabe, dans leur diversité :

[Une logique qui] sous-entend les relations à autrui et qualifie l'espace où elles s'expriment. Une logique inscrite dans le corps, privilégiant sa frontalité (nous disons « front », à défaut de pouvoir dire, comme en arabe, « poitrine » - *sadr*) par rapport à ce qui est laissé de *côté* et ce à quoi on tourne le *dos* ; le haut par rapport au bas ; et la périphérie par rapport au centre.⁵⁷⁸

La logique du *sadr*, trait récurrent des salles de réception, signifie que la place des participants aux réunions, et de manière générale l'organisation autour du « maître des lieux »

⁵⁷⁷ Je reprends ici le titre de l'article de Jean-Charles Depaule (Depaule, J.-C., 1997, *art. cit.*).

⁵⁷⁸ Depaule, J.-C., 1994, *art. cit.*, p. 210.

rend lisible dans l'espace une hiérarchisation sociale ; lisible à la manière dont l'espace est qualifié à l'intérieur de la pièce⁵⁷⁹. Celle-ci possède un « meilleur bout » (*râs al-makân*, littéralement « tête du lieu »), qui ne renvoie pas à un endroit particulier, mais est « perceptible dans la façon dont choses, espaces et gens se qualifient mutuellement⁵⁸⁰ ». La gradation entre ce « meilleur bout » et les autres zones s'exprime par la qualification de l'espace dans le champ sémantique de « l'élévation ». La meilleure place est celle qui permet de prendre de la hauteur, même de manière symbolique. C'est là que siège le maître des lieux.

Les « formes » auxquelles (...) les corps sont soumis paraissent répondre (...) aux aspects « formels » de l'espace, au décor, à la qualité des objets, aux effets de symétrie et à la disposition des sièges⁵⁸¹.

Si la logique du *sadr* paraît appartenir à un cadre fixe, elle s'inscrit pourtant dans les corps plutôt que dans les lieux. Plus précisément, elle renvoie à l'orientation des corps par rapport au maître des lieux ; c'est cette orientation qui définit le *râs al-makân*, ce « meilleur bout » de la pièce. La place d'Amîn à son meuble-bureau, un peu surélevé sur son estrade, définissait le *râs al-makân*, à la fois plus « honorable » et plus confortable. Lorsque je lui avais demandé pourquoi il ne s'était pas établi dans le bureau du directeur, il s'était exclamé : « Quoi, que je m'enferme là-bas tout seul ! Ici au moins je vois les gens arriver ! » C'est que cette place possédait des avantages qui sont le privilège du maître des lieux : « jouir du paysage » et « contrôle[r] du regard tout l'espace intérieur⁵⁸² » ; avantages qu'Amîn faisait partager aux familiers des séances..

Les modes de placement des visiteurs au meuble-bureau d'Amîn rendaient lisibles la hiérarchie sociale. C'était d'abord la qualité du rapport avec le maître des lieux qui déterminait ce dispositif de placement. Il pouvait changer au rythme de la matinée, des entrées ou des sorties. Quand Amîn s'absentait, l'un des habitués (souvent Harûn) pouvait prendre sa place. Du fait de la contiguïté du meuble-bureau avec les espaces de travail, les ouvriers pouvaient s'en approcher ; certains comme Mûsâ, de par leur plus grande proximité avec Amîn, pouvaient même s'asseoir, mais un peu à l'écart, sur les chaises les plus

⁵⁷⁹ Pour ce court développement, je renvoie à Depaule, J.-C., 1990, « *Diwan, mafrag*. Le lieu de la vie sociale masculine dans les maisons-tours de San'a », *Annales islamologiques*, t. 25, p. 389-404. Il y fait référence à la description « exemplaire » que fait T. Gerholm d'un *mafrag* au cours d'une séance de *qât*, qui la conclut en disant que « l'ordre final est un reflet assez exact d'un classement social et symbolique... » (Gerholm T., 1977, *Market, Mosque and Mafrag. Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm, cité par, Depaule, J.-C., 1990, *art. cit.*, p. 394). Voir aussi Depaule, J.-C., 1997, « Seigneur, prisonnier et poète », *Communications* n°65, Paris, Le Seuil p. 21-34.

⁵⁸⁰ Depaule, J.-C., 1990, *art. cit.*, p. 394.

⁵⁸¹ *Ibid.* p. 398.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 396

éloignées. Le meuble-bureau était aussi le lieu de rencontres et d'échanges qui auraient difficilement pu se faire ailleurs, comme ceux entre Diana et Mûsâ sur les actions, par exemple.

Comme le constate Jean-Charles Depaule, les types architecturaux caractéristiques de certaines de ces salles de réception ont de nos jours disparu, ou sont tombés en désuétude : « (...) la *qâ'a* cairote ne subsiste que dans quelques vestiges du passé et la *qâ'a* et l'*îwân* syriens sont devenus obsolètes »⁵⁸³. Il note cependant que la logique du *sadr* qui s'y exprimait est toujours vivace, et continue d'être identifiable dans d'autres cadres. Selon lui, en effet,

(...) cette spatialité semble faire partie des traits durables des façons d'habiter de l'Orient arabe, sur lesquels le changement a moins aisément prise que sur d'autres. (...) il arrive aussi que le lieu se multiplie et que l'institution se développe, tandis que sa fonction (ainsi que sa localisation) évolue, se déplace⁵⁸⁴...

Les pratiques de bureau chez Amîn exprimaient bien des formes de logique du *sadr*, même si leur déplacement dans un cadre autre les rendait plus informelles et les modifiait quelque peu. La hiérarchisation symbolique des lieux existait, véritablement incorporée ; un visiteur n'appartenant pas au cercle des proches d'Amîn ne se serait jamais installé à côté de lui, sur l'estrade. Mais elle était très discrète, pour un spectateur extérieur. La frontière entre espace de sociabilité des notables et espace de travail – quand Amîn recevait les ouvriers à son bureau pour distribuer la paie par exemple – était aussi une frontière temporelle ; le bureau changeait de fonction selon les heures de la matinée. Quand Amîn n'était pas là, les ouvriers prenaient place autour du bureau, et en profitaient pour passer leurs coups de téléphone depuis la savonnerie, attestant ainsi de la polyvalence du lieu.

2°) ... à l'appartenance nâbulsiê

Le répertoire des discours et pratiques d'hospitalité dans cette aire régionale ressemble, pour le profane, à une foisonnante nébuleuse composée de gestes, expressions, moqueries parfois, chaque geste ou parole appelant sa réponse spécifique. Ces discours et pratiques se déploient d'une manière formelle lors d'occasions officielles, comme une invitation à un repas. Le maître des lieux doit alors montrer qu'il en maîtrise tous les ressorts – réaffirmant, ainsi, son ancrage dans la localité. Dans une salle de réception, *dîwân* ou

⁵⁸³ Depaule, J.-C., 1997, *art. cit.*, p. 24.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

madâfa, cette maîtrise est une manière de réaffirmation du prestige. Mais ces mêmes codes se réalisent de manière plus informelle, dès lors que les espaces d'hospitalité sont (re)construits dans les échanges de la vie quotidienne. C'est de cette manière que je les aborde à présent⁵⁸⁵. Si on pouvait repérer au bureau d'Amîn, à travers le positionnement des visiteurs, des formes de logique spatiale qui rappellent les salles de réception, du *mafrag* yéménite à la *madâfa* syrienne ; si cette réunion quotidienne entre hommes pouvait faire penser, par certains de ces aspects (notamment les formes de la conversation), au *magyal* yéménite étudié par Jean Lambert⁵⁸⁶ ; si la mise en scène de soi d'Amîn comme maître des lieux servait certainement à affirmer une forme de prestige, rappelant ainsi la *dîwâniyya* koweïtienne ; la séance (*qa'ada*) d'Amîn était avant tout un espace de sociabilité du quotidien. Y assister permettait de se pencher sur le type d'interactions au jour le jour qu'entretenaient les membres entre eux, ou avec un visiteur extérieur.

A. La *dîwâniyya* (2)

On a vu que Husam Sharîf appelle *dîwâniyya* l'espace qui, dans la savonnerie, servait de salle de réception⁵⁸⁷. Au Koweït, la *dîwâniyya* est le nom donné à un espace de réception qui était historiquement l'apanage de grandes familles dirigeantes, mais qui s'est popularisé à l'ensemble du corps social⁵⁸⁸. Certaines fonctions du bureau d'Amîn à la savonnerie ressemblaient, en effet, à celles de la *dîwâniyya* koweïtienne. Fatiha Dazi-Héni décrit, en particulier, la *dîwâniyya* comme un lieu qui « assurait à ces hommes [les visiteurs] détente et divertissement en même temps qu'elle tenait lieu d'espace de la vie professionnelle⁵⁸⁹ ». Elle était par ailleurs un « instrument de prestige » (le sens et les manifestations de ce prestige se transformant selon les époques, notamment par le biais de l'apparition de l'Etat rentier), ou encore un « lieu [qui] est un mode de faire valoir le prestige de la notabilité⁵⁹⁰... »

Au tout début de mon enquête, j'ai spontanément qualifié la séance d'Amîn de ce nom de *dîwâniyya*. Concernant ma première matinée à la savonnerie Tûqân, je notai :

⁵⁸⁵ Je me situe ici dans le droit fil de la démarche et des analyses de Christine Jungen, en particulier dans le chapitre 5 de sa thèse intitulé « Contrats scéniques ».

⁵⁸⁶ Voir Lambert, J., 1997, « Le *magyal* yéménite : parole, jeux, et rôles dans l'espace social masculin », in Bekkar R., David, J.-C., Taïeb H., *op. cit.*, p. 27-50.

⁵⁸⁷ Cf. *supra*, introduction de la deuxième partie.

⁵⁸⁸ Dazi-Héni F., 1994, « La *dîwâniyyah*, espace exemplaire d'une pratique sociale, lieu de production du prestige », in CERMOC, *Du privé au public : espaces et valeurs du politique au Proche-Orient*, Beyrouth : Collection Cahiers du Cermoc, n°8, p. 49.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 53

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 49. Le prestige constitue d'ailleurs la notion-clé sur laquelle l'auteur construit sa description des transformations de cette institution proprement koweïtienne.

J'arrive à la savonnerie Tûqân vers 7 heures 40. Amîn est assis à son bureau, la pièce du bas de la savonnerie est remplie de savons, les uns dans des cartons, les autres dans des sacs en toile. Autour de lui, ce que j'appelle la *dîwâniyya*, du nom ancien⁵⁹¹.

J'ai finalement pris le parti de ne pas employer ce mot pour désigner les séances d'Amîn ; tout d'abord, ni ce dernier, ni les membres de son assemblée ne l'utilisaient. De plus, cette appellation prête à discussion. Dans les sources écrites, elle est attestée chez Sharîf, ainsi que dans plusieurs articles de la presse (sur papier et sur Internet). Il est cependant probable que ces derniers soient repris du fascicule de Sharîf. Par exemple, on lit dans l'article sur le savon de Naplouse paru en septembre 2005 sur le site *Islam on line* :

Dans le temps, ces savonneries étaient possédées par les *leaders*, commerçants, chefs religieux, et membres du Conseil municipal, et les livres assurent qu'il y avait une pièce réservée dans chaque savonnerie pour les réunions entre le propriétaire de la savonnerie et les notables et hauts fonctionnaires de l'Etat, pièce qu'on appelait *dîwâniyya*, où ils échangeaient leurs opinions sur les affaires courantes⁵⁹².

L'architecte Nasîr 'Arafât me parla aussi de la *dîwâniyya*, alors qu'il évoquait l'influence locale du propriétaire de savonneries. C'était pour me parler, immédiatement après, de l'épisode de la grève de 1936 à la savonnerie Shaka'a :

« [Une] chose importante aussi du point de vue social, c'est que celui qui travaillait dans une savonnerie (...) avait des relations avec quelqu'un qui avait du pouvoir dans la société. Car le propriétaire de savonnerie, comme je t'ai dit, soit c'est un savant soit c'est un commerçant, c'est pourquoi il prend des décisions dans la ville, et si un des ouvriers qui travaille chez lui veut quelque chose, il peut l'aider... Comme un maire, par exemple, qui aide un habitant, ou quelque chose comme ça. Et donc celui qui travaillait dans une savonnerie, les gens l'aimaient bien. (...) Maintenant, il y a quelque chose qu'on appelle la *dîwâniyya*, ça te dit quelque chose ? Et tu as entendu parler de la décision (...) de grève de l'année 1936⁵⁹³ ? »

L'appellation de *dîwâniyya* (dans sa fonction de lieu de décision politique) semblait directement liée à la mémoire de cet épisode, et appartenir aux *topoi* mémoriels concernant les savonneries et leur rôle social dans la ville. S'il est attesté que la savonnerie servait de lieu de rencontre et de sociabilité pour les notables de la ville, dans quelle mesure, et jusqu'à quelle époque, a-t-elle été un lieu, non pas simplement de discussions, mais de décisions politiques ? Je ne dispose pas d'éléments permettant de répondre véritablement à cette

⁵⁹¹ Extrait du journal de terrain, 26 mars 2005.

⁵⁹² Mirvat 'Aûf, 22 septembre 2005, *art. cit.*

⁵⁹³ Entretien avec l'architecte Nasîr 'Arafât, 2004.

question. Mise à part la réunion de 1936⁵⁹⁴, je n'ai trouvé ni dans les sources écrites, ni à travers les témoignages, mention d'autres réunions politiques dans la savonnerie, *a fortiori* dans une pièce appelée *dîwâniyya*.

Sahar Khalifa, dans *Chronique du figuier barbare* (1976), évoque pourtant, à plusieurs reprises, des réunions de notables dans le bureau du directeur de la savonnerie. Au début du roman, le jeune Oussama, de retour à Naplouse après un séjour de plusieurs années en Syrie, redécouvre avec une stupeur indignée une ville restée étonnamment inchangée malgré les bouleversements de l'occupation de 1967. « La⁵⁹⁵ » savonnerie est présentée, au même titre que la place centrale (le Dawwâr) et les plateaux de *knâfa*⁵⁹⁶ (transcrit dans cet ouvrage par *knafi*), comme une constante du paysage urbain, et ses réunions de notables comme une permanence de pratiques sociales nâbulsiennes.

Rien n'a changé dans cette ville. La place est toujours là. L'horloge silencieuse et lente. Mais les fleurs ont poussé. Rien n'a changé ! La savonnerie est toujours à sa place. Avec l'odeur humide de l'écume, qui se dégage de son grand porche. Dans le bureau de la savonnerie les notables s'asseyent, discutent, ne font rien. Le commun des mortels sur les trottoirs agit et ne discute pas. Rien n'a changé ! L'odeur du café grillé. Les plateaux de *knafi* exposés sur les trottoirs. Les cheminées des savonneries crachent toujours leurs nuages noirs au-dessus des terrasses antiques⁵⁹⁷.

Plus loin :

Ils [Oussama et son cousin] marchent tous deux par les petites rues et se dirigent vers la place. Farid al-Atrache chante toujours la misère du jour de sa naissance. Kissinger promet la solution du problème. Les notables dans la savonnerie discutent des techniques de la politique internationale⁵⁹⁸.

C'est avec une ironie marquée d'un éclat sinistre que Sahar Khalifa évoque ces réunions de notables. Dans le premier passage cité, elle oppose leurs vaines discussions à l'action de la rue. Dans le deuxième, elle présente les discussions politiques comme une simple apparence, une manière pour les notables de pavoiser dans un univers où rien ne change, ni les chansons arabes, ni les vaines promesses des Occidentaux. « Les techniques de la politique internationales » s'opposent cruellement, dans sa prose, à la réalité de l'humiliation subie, et en partie consentie, par les habitants de Naplouse : le « commun des mortels » par contrainte, les « notables » parce qu'ils s'en accommodent. A travers les yeux

⁵⁹⁴ Cet épisode m'a été attesté par Mâher al-Skaka'a et Bassâm al-Shaka'a, ainsi que l'architecte Nasîr 'Arafât.

⁵⁹⁵ Il s'agit très probablement de la savonnerie Tûqân sur le Dawwâr.

⁵⁹⁶ Rappelons que la *knâfa* est la célèbre pâtisserie locale.

⁵⁹⁷ Khalifa, S., 1976, *Chronique du figuier barbare*, Paris, Gallimard, traduction J. E. Bencheikh, C. Lévy, A. Rashed, p. 28.

⁵⁹⁸ *Ibid.* p. 58.

d'Oussama, c'est, plus largement, au *sumûd* que s'en prend Sahar Khalifa, et aux « arrangements à long terme » (*long-range accommodation*), selon les termes de Salîm Tamarî⁵⁹⁹ que cette stratégie de résistance dite « passive » impliquait de la part des notables palestiniens vis-à-vis de l'occupant israélien.

Hâfez Tûqân, le fondateur (avec son frère 'Abd al-Fattâh) de la savonnerie Tûqân, joua un rôle politique important à Naplouse et en Palestine. Fadwâ Tûqân précise cependant dans ses mémoires qu'il recevait les notables de la ville dans le *dîwân* familial⁶⁰⁰, et ne fait pas mention de la savonnerie.

B. Les dîwân-s à Naplouse

A Naplouse, chaque grande famille avait son *dîwân*. Les *dîwân*-s familiaux appartenaient traditionnellement à une configuration architecturale particulière, qui comprenait également la maison familiale (*dâr al-'â'ila*) et la savonnerie⁶⁰¹ (*masbana* ou *sabbâna*, dans le dialecte nâbulî). On en trouve encore des exemples dans la vieille ville, même si la savonnerie est généralement fermée, et que la famille a quitté son ancienne maison. Les grandes familles de Naplouse, dans leur immense majorité, quittèrent en effet la vieille ville pour s'établir à l'extérieur dans le courant des années 1920. Mohammad 'Izzat Darwaza évoque dans ses mémoires les *dîwân*-s familiaux comme un lieu de visites et de détente :

A l'époque de mon enfance et de ma jeunesse, les familles éminentes et distinguées (*wajîha wa bâriza*) avaient (...) des *dîwân*-s où les voisins et les amis venaient passer la soirée. Dans chaque quartier, il y avait de nombreux *dîwân*-s, autant qu'on pouvait compter de familles distinguées (*bâriza*), éminentes (*wajîha*) et anciennes (*'arîqa*). La plupart des *dîwân*-s étaient des ensembles de pièces (*ajniha*) séparés de l'habitation (*sakan*) de la famille. (...) Les visiteurs de ces *dîwân*-s étaient plus ou moins nombreux selon le degré d'aisance, de distinction et d'activité des familles, et leurs relations avec les gens. On proposait aux arrivants le plus souvent le café amer (*al-qahwa al-murra*)⁶⁰², le narguilé et les cigarettes... (...) Les discussions dans ces *dîwân*-s tournaient autour des affaires courantes, de la nourriture, des prix, des affaires privées, des nouvelles et anecdotes des gens, des vieilles

⁵⁹⁹ Tamarî, S., 1991, "The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 20, n° 2 (Winter), p. 58.

⁶⁰⁰ Tûqân, F., 1997, *op. cit.*, p. 33. Zuhayr Dub'î, dans sa revue des « personnalités » nâbulîes, écrit à l'article Hâfez Tûqân : « L'historien Mohammad 'Izzat Darwaza a décrit son *dîwân* comme étant « la maison de la patrie arabe » (*bayt al-umma*), d'après l'appellation de la maison du célèbre leader égyptien Sa'd Zaghlûl » (Dub'î Z., sans date, *op. cit.*, p. 18)

⁶⁰¹ Entretien avec Nasîr 'Arafât, 2004.

⁶⁰² C'est ce que j'ai appelé plus haut le café *sâda*, aussi parfois appelé *murra* (amer), par opposition au café turc (plus souvent appelé en Palestine café « arabe » *qahwa 'arabiyya*). Voir *supra*, Première partie, p. 68-69.

histoires citadines et paysannes, etc. Il n'y était que rarement question de politique, et des affaires du gouvernement⁶⁰³...

Darwaza précise que certaines familles, comme la famille Tûqân, la famille Nimr et la famille 'Abd al-Hâdî, avaient deux *dîwân*-s. Juste après la note consacrée aux *dîwân*-s, Darwaza évoque un autre lieu de sociabilité citadine à Naplouse : les cafés. Il les décrit, à la fin du XIX^e siècle, comme des lieux sales, et fréquentés par une clientèle jeune et populaire, voire pauvre, alors que les visiteurs des *dîwân*-s étaient des hommes avancés en âge et de familles aisées :

En plus des *dîwân*-s, il y avait dans les quartiers des cafés où allaient quotidiennement les jeunes, les ouvriers et les pauvres (*al-shebâb wa al-'ummâl wa al-fuqara*), pour boire du café, du thé, fumer le narguilé, jouer aux dominos, aux cartes et au tric-trac. Dans chaque quartier, il y avait un café ; la plupart des cafés de quartier se trouvaient dans des recoins sombres et dans un état misérable, avec des chaises basses en paille et des tables basses et sales. Le prix était modique⁶⁰⁴.

Le narguilé, ainsi que l'usage de diverses sortes de tabacs, étaient cependant des traits communs aux cafés et aux *dîwân*-s. Darwaza précise que par la suite, des cafés « plus propres » sont apparus à Naplouse : il cite le café du Cheikh Qâsem, ainsi que le café Hammûz qui existent toujours aujourd'hui. Les « classes éminentes » (*al-tabaqât al-wajîha*) s'asseyaient au café du jardin al-Manshiyya, ouvert par la mairie⁶⁰⁵.

A Naplouse, chaque famille possède toujours son *dîwân*, mais celui-ci se trouve désormais le plus souvent en dehors de la vieille ville. La famille Masrî continue pourtant à utiliser l'ancien *dîwân*, à l'Est de la vieille ville, à côté de la maison du Hajj Tâher al-Masrî. La fonction des *dîwân*-s a changé : ils ne sont plus des lieux de visites et de détente, mais des lieux de conseil, où la famille se réunit régulièrement pour régler des affaires internes. Ils servent aussi de lieux de rassemblement pour une occasion heureuse ou un deuil. Des familles comme les Masrî ou les Tûqân, dont l'influence s'est exercée et continue à s'exercer de part et d'autre du Jourdain, possèdent également un *dîwân* à Amman. Dans le cas des Tûqân, il y est très certainement plus actif qu'à Naplouse⁶⁰⁶.

L'institution du *dîwân* comme lieu de visite et de détente est tombée en désuétude au cours du XX^e siècle, ainsi que le précise d'ailleurs Darwaza. La sociabilité des séances

⁶⁰³ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 83.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁰⁶ Si le *dîwân* existe toujours, son rôle semble être aujourd'hui essentiellement symbolique, le pouvoir « familial » se déplaçant vers certaines personnalités-clé ou « pivot », pour reprendre un terme de Lamia Radi. Je développe ces thèmes dans la quatrième partie.

d'Amîn, espace de discussion informel et quotidien, empruntait ses caractéristiques aussi bien aux pratiques des salles de réception qu'à celles des cafés. Au bureau d'Amîn à la savonnerie Tûqân, on retrouvait en effet des traits des *dîwân*-s nâbulîs décrits par Darwaza : on s'asseyait, on buvait du café *sâda*, on racontait des histoires ; on parlait rarement de politique.

C. Les séances, des lieux où on parle...

Aux séances qui se déroulaient tous les matins au bureau d'Amîn, l'hospitalité était, on l'a dit, une dimension des différents registres de représentation, et ne se déployait pas de manière formelle. C'est d'ailleurs à cause de ce caractère plus informel, dû à la souplesse du quotidien, que j'ai opté pour le mot de « séance ». Il présente l'avantage de ne pas désigner une assemblée formalisée, et traduit l'arabe *qa'ada*, « endroit où on s'assied ». C'est aussi une manière de reprendre le terme utilisé par les membres de l'assemblée, qui ne nommaient pas ce moment de réunion informelle, préférant dire qu'ils allaient « s'asseoir » chez Amîn. Un des visiteurs s'exclama ainsi un jour « *hazi ahsan qa'ada* » « c'est le meilleur endroit où on s'assied ».

Amîn, après avoir fermé la savonnerie et être rentré déjeuner chez lui, venait généralement s'asseoir sur le coup de 18h devant la boutique d'électricité d'un de ses amis, Blebleh, dans la rue Granata qui part du Dawwâr. Je l'y apercevais régulièrement lorsque je rentrais chez moi, après avoir donné mes cours au centre culturel français. On a vu que le Hajj Mo'âz al-Nâbulî tenait également séance sur le pas de la porte de sa savonnerie – ou, en hiver, dans le bureau du directeur. Les cafés sont plus populaires, et destinés aux jeux de cartes ou de tric-trac ; certaines pratiques de sociabilité y sont cependant comparables. Le narguilé est, on l'a dit, un trait commun des *dîwân*-s, cafés, séances, pratiques de bureaux⁶⁰⁷. La séance d'Amîn se distinguait de ce point de vue, puisqu'il avait rigoureusement banni le narguilé de la savonnerie, aussi bien de son bureau que des espaces de travail. Ce n'était pas le cas dans les autres, où les ouvriers du bas, souvent inoccupés, ne se gênaient pas pour fumer. Amîn y voyait un signe certain que le directeur ne savait pas se faire respecter. Pour Baker et David, les pratiques de sociabilité des bureaux sont à rapprocher du « café ou du salon ». Elles concernent une certaine catégorie de personnes, qu'ils appellent « hommes installés et citadins ».

⁶⁰⁷ Thierry Grandin le précise dans le cas du bureau du directeur dans les savonneries d'Alep, voir Grandin, T., 1986, *art. cit.*

Le bureau, comme la boutique ou l'atelier, lieux de travail, sont des lieux importants de sociabilité pour les hommes installés et citadins, par opposition aux jeunes et à des catégories partiellement marginalisées comme les habitants d'origine rurale en cours d'intégration, mais l'importance du bureau, la richesse et diversité de ses fonctions le rapprochent du café ou du salon⁶⁰⁸.

Pratiques de sociabilité entre hommes d'un certain âge, « installés et citadins » : ce que j'ai appelé les séances d'Amîn, semblables en cela aux bureaux-*madâfa* et à d'autres types de séances à Naplouse, empruntait des traits multiples aux pratiques de *dîwân*, de salon et de café. Elles se caractérisaient, aussi, comme proprement citadines et nâbulsîes, à travers certains usages de la parole. L'anecdote qui suit permet d'introduire aux caractères de cette appartenance.

D. ... sur les autres ?

Nous [Hakîm et moi] allons à la banque, dans une rue qui jouxte la savonnerie Tûqân. (...) Nous croisons Abû Hosnî, que je vois souvent à la savonnerie. « Tiens, voilà Bayt Furîk ! » dit-il en me voyant. Je le corrige : « Pas Bayt Furîk, 'Awartâ⁶⁰⁹ ». Et je lui présente Hakîm (...) « C'est bien de faire ta connaissance ! Pourquoi tu ne viens jamais à la savonnerie ? », lui dit Abû Hosnî. Puis il dit au directeur de la banque de prendre bien soin de nous « *Hadôl min jama 'tî* » (Ce sont mes amis, littéralement « ils sont de ma bande »).

Plus tard, dans le bureau du directeur de la banque, celui-ci nous explique qu'Abû Hosnî (...) comme tous les gens de Naplouse, connaît tout le monde et aime bien « parler sur les gens ». [L'expression signifie à la fois « parler les uns des autres » et « dire du mal des gens » ; ce que contient le mot français de « ragot »] « Celui-ci il va s'asseoir (*yuq'ud*) à la savonnerie Tûqân, il va aussi s'asseoir chez Nâbulsî, il va s'asseoir chez Abû Ihâb... et ils parlent les uns des autres. C'est une habitude des gens d'ici ». Il me regarde et poursuit : « Ici, c'est une petite société. Donc tous les gens parlent les uns des autres. Mais si tu es étranger (*gharîb*), et que tu les surpasses en quelque façon, ils vont te respecter. » Il regarde Hakîm : « Par exemple toi tu es de 'Awartâ, un *fellâh*, mais si dans tes études ou dans ton travail tu es plus fort qu'eux, ils te respecteront⁶¹⁰. »

Les explications du directeur de la banque concernant l'attitude des gens de Naplouse (entre eux et envers l'étranger) étaient destinées à Hakîm tout autant qu'à moi. Il prodiguait une mise en garde à l'étrangère que j'étais, qui habitait néanmoins à Naplouse et susceptible de s'y installer durablement (puisque « mariée d'ici », *mitzawja min hôn*). *Fellâh* comme Hakîm (il était aussi originaire d'un village à côté de Naplouse), il se posait en aîné qui pouvait lui donner des conseils. Le directeur de la banque pointait, certes, l'attitude de

⁶⁰⁸ Baker F., David, J.-C., 1997, *art. cit.*, p. 66.

⁶⁰⁹ Abû Hosnî savait (par Amîn) que mon mari était *fellâh* (paysan). Il a confondu les deux villages, ceux-ci, du point de vue d'un Nâbulsî « de souche » (*aslî*), se valant tous plus ou moins.

⁶¹⁰ Extrait du journal de terrain, juillet 2007.

différenciation des Nâbulsîs à l'égard de l'étranger (*gharîb*), en particulier du « paysan » (*fellâh*), qui doit faire ses preuves pour espérer être respecté (à défaut d'être accepté...) Mais surtout, il attribuait la pratique de la séance à une catégorie particulière de Nâbulsîs : des hommes d'un certain âge, issus d'anciennes familles de la ville, pour qui la maîtrise d'un réseau étendu de connaissance réaffirmait l'ancienneté du statut de citoyen ; pour qui « ceux qu'on ne connaît pas » sont, *de facto*, les étrangers. Le directeur de la banque avait d'ailleurs commencé par nous signaler qu'Abû Hosnî était de la famille Seïfî, façon de dire qu'il était d'une famille nâbulsîe « de souche » (*asliyya*). En fait, les propos du directeur de la banque concernaient cette catégorie même de Nâbulsîs que j'ai appelés, pour faire vite, « anciens notables urbains », et qui fréquentaient, pour certains d'entre eux, les séances d'Amîn ; ceux que Baker et David appellent des notables citoyens « installés ».

E. Faire des ragots (al-istighâba) : un « hobby » nâbulsî ?

« Ils parlent les uns des autres ». C'est ainsi que le directeur de la banque définissait les conversations et le type de sociabilité des séances. C'était, pour lui, très typique de la sociabilité traditionnelle à Naplouse. A l'appui de ce jugement, je me permets de citer ci-dessous un assez long passage des mémoires du poète Mâlik al-Masrî, intitulés « Choses de Naplouse » (*Nâbulsiyyât*), et que le préfacier qualifie de « recueil de scènes et d'images (...) authentiquement nâbulsîes (*nâbulsiyya asliyya*)⁶¹¹ ». Mâlik al-Masrî y décrit en effet de manière particulièrement cocasse ce qu'il appelle les *hobbys* (*hiwâyât*) des vieux Nâbulsîs ; par exemple, le fait de se réunir, généralement dans le jardin public al-Manshiyya, et de faire des ragots :

C'est un fait connu chez les habitants de Naplouse (*ahâlî Nâblus*) que chacun d'entre eux sait tout sur les autres, et qu'ils prennent du plaisir aux ragots (*yajidûna mut'a fî-l-istighâba*). Il existe une anecdote amusante à ce sujet : un groupe de vieux (*jamâ'a min al-ikhtyariyya*) (qu'on m'excuse ici de ne pas mentionner leurs noms) était en train de discuter, un beau jour, dans le jardin al-Manshiyya, et leur sujet d'amusement principal était de faire des ragots (*al-istighâba*). Ils commencèrent par raconter des choses sur les absents, en parlant de leurs défauts. Quand l'un des participants quitta l'assemblée (*al-majlis*), les autres se mirent à parler sur lui, et quand un autre homme s'en alla, ceux qui restaient se mirent à parler sur lui, et ils continuèrent ainsi à parler de ceux qui partaient, les uns après les autres, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que deux hommes dans l'assemblée. L'un d'entre eux s'excusa de devoir partir ; et il est sûr qu'on ne peut pas faire des ragots tout seul. Mais quand il sortit,

⁶¹¹ Masrî, Malik, 1997, *Nâbulsiyyât* [Choses de Naplouse], imprimerie Khâled Ibn al-Walîd, Naplouse, introduction par 'Isam Hammâd, p. 7.

il se retourna, et quelle ne fut pas sa surprise de voir que la personne restée assise le montrait de la main, en joignant les doigts et les agitant de haut en bas, d'une manière bien connue, et qui est signe de gaieté et de moquerie.

On dit aussi des Nâbulsîs que chacun d'entre eux en sait beaucoup sur les autres enfants de la ville (*abna' al-madîna*), et en vérité il y a beaucoup de vrai là-dedans. S'ils se mettent à parler d'Un Tel par exemple, dans l'une de leurs assemblées (*majlis min majâlisihim*), il faut qu'ils en parlent dans tous les détails possibles : il est de la lignée d'Un Tel, son père faisait ceci, et son grand-père faisait cela... sa mère est de la famille Un Tel... Et leur discours est parsemé de plaisanteries. Ils rendaient toujours justice, dans leurs discours, à ceux pour qui le vent avait mal tourné, et dont la situation avait changé alors qu'ils étaient de descendance illustre. Mais ils étaient en même temps impitoyables envers ceux qui avaient acquis une fortune sur le tard, qui prenaient les autres de haut et les traitaient avec arrogance.

Les Nâbulsîs étaient également très habiles pour donner des surnoms (*alqâb*) aux gens qui avaient des particularités inhabituelles. Il suffisait de dire le surnom (*laqab*) pour qu'apparaisse dans l'imagination l'image caricaturale (*al-sûra al-karikateriyya*) de la personne dont on connaissait le vrai nom, s'il appartenait à un cercle d'amis et qu'on les connaissait bien. Parfois, on en oubliait même le vrai nom de la personne, surtout si c'était une personne publique, et s'il était devenu célèbre par son surnom⁶¹².

A l'appui de cet amour des surnoms (et du sens de l'humour des Nâbulsîs), il cite une anecdote :

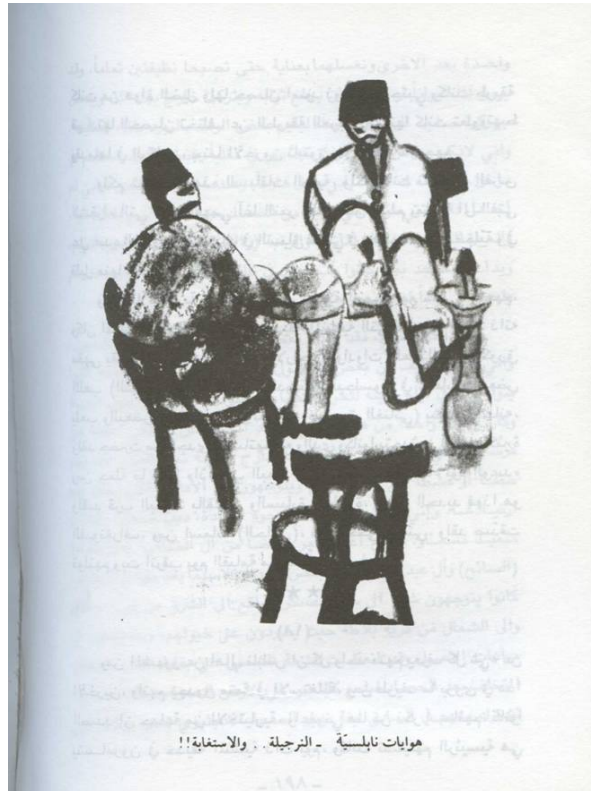
Il y avait un garçon de petite taille, (...) qui avait été surnommé par affection « Fatfût » [surnom construit sur le mot de *fatteh*, qui signifie « petit morceau » de quelque chose]. Quand il atteignit l'âge d'homme, et réussit dans ses affaires, il se mit à réfléchir à une manière de se débarrasser de son surnom. Il se dit que s'il faisait le Hajj [le pèlerinage à la Mecque], les gens allaient oublier ce surnom, et s'adresseraient à lui en l'appelant « Hajj 'Abd al-Karîm » (ce qui était son vrai nom). Mais quand il revint du Hajj, on se mit à l'appeler « Hajj Fatfût » (...). Il fit construire une mosquée à son nom. Il le fit inscrire sur une pierre, indiquant que la mosquée avait été construite par le Hajj 'Abd al-Karîm ; mais les gens (...) ne l'appelaient jamais autrement que « la mosquée Hajj Fatfût »⁶¹³...

Amour du ragot ; forte interconnaissance et attachement à l'authenticité de l'origine, bien plus qu'à la richesse ; goût de la dérision et des surnoms. Voilà des traits que l'auteur aime à présenter comme typiquement nâbulsîs, les constituant en patrimoine (*turâth*) local, au même titre que la *knâfa* ou le savon ! Une illustration de *Nâbulsiyyât* réunit, dans un même esprit patrimonial, les séances⁶¹⁴, la *knâfa* et le savon, des « choses de Naplouse » (documents 10 et 11)...

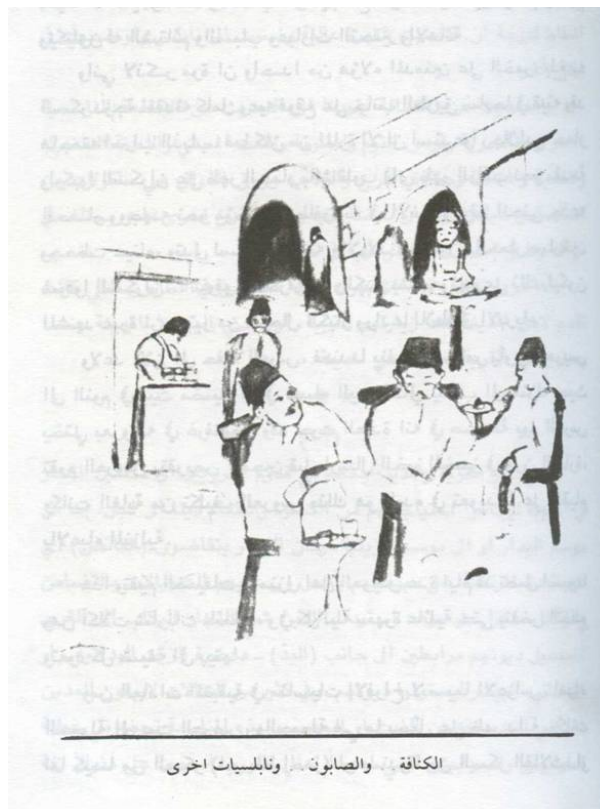
⁶¹² *Ibid.*, p. 199 et suivantes.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ Masrî les appelle *majâlis* (pluriel de *majlis*) ou *jalsât* (pluriel de *jalsa*), le verbe *jalasa* signifiant aussi « s'asseoir » et « être assis ».



Document 10. « *Hobbys nâbulsîs. Le narguilé... et les ragots !* » (Source : *Nabulsiyyât...*)



Document 11. « *La knâfa... le savon... et autres choses de Naplouse* » (source : *idem*).

La forte interconnaissance et le fait que « (...) si tout le monde ne se conna[ît] pas (...), il [est] toujours possible de savoir quelque chose sur n'importe qui⁶¹⁵... », ne sont certes pas spécifiques à Naplouse. Généralement considérés comme typiques des milieux ruraux, ainsi que des petites et moyennes villes conservatrices, ces traits ne feraient que s'accroître (pour ne pas dire empirer) étant donnée la situation actuelle de la ville. L'amaigrissement drastique des possibilités de distraction, l'inactivité forcée d'une bonne catégorie de la population, la montée du conservatisme rendraient manifestement ses habitants (comme souvent dans les petits milieux où on s'ennuie) encore plus amateurs de ragots.

Les séances des Nâbulsîs, et parmi elles celle d'Amîn, n'étaient-elles donc qu'un lieu où on s'échangeait des ragots ? Pourtant, on ne peut sans doute pas s'arrêter là, si on veut prendre au sérieux notre questionnement sur le genre de lien manifesté par l'assemblée d'Amîn. Il faut ouvrir la boîte noire de ce qui est présenté comme un trait culturel, afin de mieux approcher le type de relations sociales que celui-ci traduit.

3°) Qui venait s'asseoir chez Amîn ? Les membres des séances

Je découvris le petit monde autour du bureau d'Amîn, « micro-monde » ou « sous-monde⁶¹⁶ » de la savonnerie, dès mes premiers jours à la savonnerie Tûqân, en même temps que je découvris le travail.

J'arrive à la savonnerie Tûqân vers 7 heures 40. Amîn est assis à son bureau (...) avec, entre autres, son cousin (éloigné) Abû Râmî, le juge Ryâd 'Abd al-Hâdî, le comptable Abû Amjad, et Ahmad le chauffeur, assis un peu en retrait. Je m'assieds un peu avec eux. (...) Parmi les visiteurs ce matin : Abû Bashîr (Mâzen al-Shaka'a) qui s'occupe d'une société de papier toilette. Quand il apprend ce que je fais là, il se met à plaisanter avec Amîn : le savon Shaka'a c'est pour se laver la tête, le savon Tûqân, c'est pour se laver les mains, quant au savon Masrî, c'est pour se laver... le derrière⁶¹⁷...

(Le lendemain)

Le matin, lorsque j'arrive à la savonnerie avant 8h, je trouve les mêmes personnes assises, qui viennent avant d'aller au travail. Ce matin : il y a Bassâm Tûqân (Abû Râmî), le

⁶¹⁵ Fliche, B., 2004, « « La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara, *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1, No. 1 | Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document67.html> (consulté le 2 octobre 2009) §1. Je m'inspire ici de l'interrogation inaugurale de Benoît Fliche dans un article traitant de la ruralité et de l'urbanité à Ankara. Si le questionnement de fond en est différent, ce qu'il dit du « haut degré de connexité » dans les *gecekondu* (quartiers populaires nés de l'exode rural anatolien) d'Ankara s'applique, *mutatis mutandis*, parfaitement bien à la ville de Naplouse.

⁶¹⁶ Voir *supra*, Introduction générale, p. 32.

⁶¹⁷ Extrait du journal de terrain, fin mars 2005

juge (*qâdî*) Ryâd ‘Abd al-Hâdi, et Abû Amjad. On boit du café *sâda*. Amîn m’accueille tout en consultant ses papiers⁶¹⁸.

Ceux que j’appelle ici les habitués, ou petit cercle autour d’Amîn, venaient tous les jours, on l’a dit, et arrivaient souvent tôt le matin. Ils pouvaient, ainsi, entretenir des conversations suivies sur plusieurs jours, et partager un quotidien. D’autres visiteurs, plus occasionnels (les amis plus lointains, les clients ou encore les personnes venues demander un service), ne s’attardaient pas. Je ne les présente pas ici de la même manière, tout simplement parce que je n’ai pas fait ample connaissance avec eux puisqu’ils ne venaient pas régulièrement à la savonnerie.

Les habitués

L’assemblée d’habitués constituait un petit monde en soi avec ses quelques figures essentielles, qu’il me faut présenter brièvement ici. Abû Râmî (Bassâm) Tûqân appartenait à une branche éloignée de la famille Tûqân. Les membres de celle à laquelle appartenait Amîn étaient quasiment tous partis de Naplouse ; seules restaient ses deux sœurs, Nazîha et Nabîha. Abû Râmî était l’un des piliers de l’assemblée d’Amîn, et se présentait comme son cousin, ce qu’Amîn ne contestait pas. Je le voyais tous les jours à la savonnerie. Il était la plupart du temps appelé par les habitués par son surnom (*laqab*) : *al-rubo*’ (le quart), allusion à sa petite taille. Ce surnom donnait matière à diverses plaisanteries : le « quart » était en fait un terme de comparaison par rapport à un autre habitué, Silham Nimr (Abû Fahmî), qui était très grand. Les deux amis étaient tellement inséparables que lorsque l’on voyait Silham sans Abû Râmî, on lui demandait : « Où est ton quart ? » (*wein rub’ak ?*). Silham Nimr, neveu de l’historien local Ihsân Nimr, appartenait à une ancienne famille très prestigieuse de Naplouse. Avec la famille Tûqân, la famille Nimr est emblématique de l’histoire politique et citadine de Naplouse depuis le XVII^e siècle⁶¹⁹. Elle possédait une savonnerie, la savonnerie Yûsufîyya, connue également sous le nom de « savonnerie de la Dame » (*sabbânat al-sitt*) ou « savonnerie Sitt Mahfûza al-Nâbulîsî », qui avait été reprise en location au XX^e siècle par Khalîl Fatayer, père d’Abû Khalîl Fatayer, qui y prospéra dans le savon vert. Tout comme la

⁶¹⁸ *Idem.*

⁶¹⁹ Voir Legrain, J-F., 1999, *op. cit.*, et *supra*.

famille Tûqân, la famille Nimr n'a plus de rôle politique à Naplouse mais possède un parc immobilier important, converti en *waqf*-s⁶²⁰ familiaux.

Mâzen al-Shaka'a, que nous avons déjà rencontré⁶²¹, est le cousin de Mâher al-Shaka'a (le directeur de la savonnerie Shaka'a), ainsi que de l'ancien maire de la ville Ghassân al-Shaka'a. Il n'était pas impliqué dans la fabrication du savon, mais était un proche ami d'Amîn, ainsi que des autres habitués. Il dirige la société familiale de couches-culottes et de serviettes en papier, et son bureau se trouve non loin du Dawwâr, en face des taxis-service pour Rafidîa.

Appartenaient aussi au cercle des habitués le juge Ryâd 'Abd al-Hâdî, Salâh al-Masrî (qui était le directeur du *haddaf*, et le cousin germain de 'Imâd al-Masrî). Le chrétien Sâmi 'Abd al-Nûr était un ami d'enfance de Mâzen al-Shaka'a, avec qui il était à l'école : il me montra un jour une photo en noir et blanc de Mâzen et lui, en culottes courtes et l'air arrogant, devant l'ancienne boutique (de liqueurs) de son père qui se trouvait rue Faysal. Il venait aussi en visite à la savonnerie, même s'il ne s'asseyait que rarement. La boutique de Sâmi, au fond de laquelle se trouvait son petit bureau, était située sur le Dawwâr, quasiment en face de la savonnerie⁶²². Enfin, habitué des plus importants, ami (on pourrait presque dire « compère » d'Amîn), Harûn le Samaritain.

Les Samaritains⁶²³

Les Samaritains sont une petite communauté d'environ 600 personnes, qui se définissent comme les descendants des anciens Israélites. Leur nom signifie pour eux « les gardiens » (*Shomerim*) [du texte saint, de la vérité], tandis qu'en hébreu moderne (*Shomronim*) il signifie « de Samarie ». Leur langue liturgique est l'araméen. La tradition judéo-chrétienne (notamment Flavius Josèphe, historien juif du premier siècle avant notre ère) considère généralement qu'ils sont les descendants de colons originaires de Mésopotamie et installés en Samarie en 721 avant J-C, lorsque la cité de Samarie fut détruite par les Assyriens et ses habitants déportés. Ces colons, au contact des Israélites restés sur place, auraient adopté une version illégitime de la religion hébraïque, en la mêlant de cultes païens. Les Samaritains, à l'inverse, font remonter beaucoup plus tôt leur séparation d'avec le judaïsme : ils considèrent qu'ils sont les successeurs légitimes de l'Israël ancien, le judaïsme ayant dévié de la juste voie avant même l'époque des rois d'Israël et de Juda.

Plutôt que comme une secte juive, on peut considérer les Samaritains comme une autre branche de la religion hébraïque, qui entretient avec le judaïsme rabbinique des relations que les circonstances historiques ont rendues de plus en plus tendues. Des différences fondamentales en termes de textes sacrés les opposent à la tradition juive : pour eux, seul le Pentateuque (cinq premiers livres de la Bible : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome) fait autorité, car il provient de Moïse, le seul prophète légitime. Mais le marqueur fondamental de leur différence est que leur lieu

⁶²⁰ Pour la définition du *waqf*, voir *supra*, Première partie, p. 66, note 100.

⁶²¹ Voir *supra*, Première partie, p. 74.

⁶²² Sâmi a été assassiné en mars 2007, victime d'un crime crapuleux. Depuis 2009, la boutique (qui appartient à la famille Tûqân) a été cédée à un magasin de chaussures.

saint est le mont Garizim à Naplouse, en lieu et place de Jérusalem. Ils y situent les hauts lieux de l'histoire biblique (comme l'autel d'Isaac et la tombe de Moïse). Ils se considèrent, ainsi, comme les plus anciens habitants de Naplouse. Malgré ces divergences majeures, ils sont reconnus comme Juifs par l'Etat d'Israël.

Les membres de cette petite communauté sont aujourd'hui partagés entre Naplouse et la petite ville de Holon en Israël. Leur nombre va en s'amenuisant : une récente étude interne à la communauté indique que les Samaritains sont « 654 au 1^{er} janvier 2003, sur lesquels 346 (179 hommes et 167 femmes) vivent à Holon en Israël, et 308 (165 hommes et 143 femmes) vivent à Naplouse, en Cisjordanie⁶²⁴ ». L'un des raisons est leur endogamie, qui leur donne un type physique particulier (oreilles décollées, grande taille...). De nombreux enfants souffrent de maladies héréditaires et de handicaps, si bien que récemment ils auraient commencé à s'ouvrir à l'idée de mariages exogames.

A Naplouse, les Samaritains habitaient dans un quartier qu'on appelle toujours le quartier des Samaritains. Le roi Hussein de Jordanie acheta des terres sur le mont Garizim, qu'il remit à la communauté samaritaine. Celle-ci y construisit un village, qui est depuis lors le centre de la vie spirituelle de toute la communauté. Depuis la première Intifada, les Samaritains ont dû se déplacer (en partie à la suite de pressions israéliennes) de leur quartier à Naplouse jusque dans ce village, qui jouxte la colonie israélienne de Brakha, et est depuis la deuxième Intifada fermé par un checkpoint (appelé « checkpoint des Samaritains »). L'accès y est totalement interdit aux Palestiniens.

Après la *naksa* et l'occupation de la Cisjordanie en 1967, l'administration militaire israélienne, sous la pression de la communauté des Samaritains israéliens, a mis en place une politique favorable aux Samaritains de Naplouse. Ces avantages s'avèrent particulièrement précieux à l'heure actuelle : les Samaritains font leurs études et travaillent à Naplouse, mais possèdent néanmoins un droit de résidence et de circulation en Israël, souvent même les deux cartes d'identité (palestinienne et israélienne). Cela leur permet d'avoir une plaque d'immatriculation jaune (israélienne), et donc de circuler sur les routes israéliennes sans être bloqués par les checkpoints. Ainsi, ils travaillent souvent comme taxis.

Tout en bénéficiant de ces avantages, les Samaritains ont pris bien soin de ne pas apparaître comme des collaborateurs aux yeux des autres Palestiniens. Ils jouèrent régulièrement, en particulier, un rôle d'intermédiaire entre la population de Naplouse et l'autorité militaire. Après l'éclatement des Intifadas, les Samaritains ont tenté de préserver une certaine neutralité, qui est la garante de leurs avantages⁶²⁵. Ils sont néanmoins de sensibilité plutôt palestinienne, parlent généralement avec un fort accent de Naplouse, et ont de nombreux amis dans la notabilité nâbulsi.

Les Samaritains ont bénéficié d'un siège réservé au sein du Conseil législatif palestinien. Sallûm al-Sâmiri, grand prêtre des Samaritains depuis 2001, y siégea jusqu'à sa mort en 2004. Pour les élections de 2006, ce siège a été supprimé ; seuls les sièges chrétiens ont été maintenus.

Harûn est le fils de Sallûm al-Sâmiri, qui fut grand-prêtre des Samaritains et délégué au Conseil législatif palestinien. Très grand, les oreilles décollées, il parle avec un très fort accent nâbulsi. Il venait tous les jours s'asseoir à la savonnerie, à des horaires variables. Amîn

⁶²³ Cet encadré s'appuie les ouvrages suivants : Crown, A. D. et Faü J.-F., 2001, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'histoire*, Paris, Maisonneuve et Larose, Poliakov L. et Firmin G., 1991, *Les Samaritains*, Paris, Seuil, Macchi J.-D., 1994, *Les Samaritains : histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, Genève, Labor et Fides, ainsi que sur l'excellente synthèse de Wikipédia <http://fr.wikipedia.org/wiki/Samaritains>. Je remercie vivement Marianne Poche pour ses conseils et suggestions de lecture.

⁶²⁴ A.B. - *The Samaritan News*, mars 2003, périodique de la communauté publié sur Internet www.mystae.com/reflections/messiah/news/samaritannews.html

⁶²⁵ En 2004, un jeune Samaritain, membre du FPLP, fut emprisonné pour avoir participé à une opération commando d'un groupe armé palestinien. Il a été condamné à plusieurs peines de perpétuité, afin de ne pouvoir bénéficier d'une réduction de peine, ni d'un échange de prisonniers. La lourdeur de la condamnation est à la mesure du risque que représenterait pour Israël une implication des Samaritains dans la résistance palestinienne.

l'accusait de mentir tout le temps, de « ne pas avoir d'horaires » (*ma 'aindo maw'id*, littéralement « il n'a pas de rendez-vous »), de ne jamais travailler. Il avait aussi un surnom (*laqab*) : Amîn l'appelait, en guise de plaisanterie « *Undisciplined area !* ». A la savonnerie, il se comportait comme chez lui : il répondait régulièrement au téléphone à la place d'Amîn, par exemple. Un autre Samaritain, 'Afîf, fréquentait aussi parfois la savonnerie.

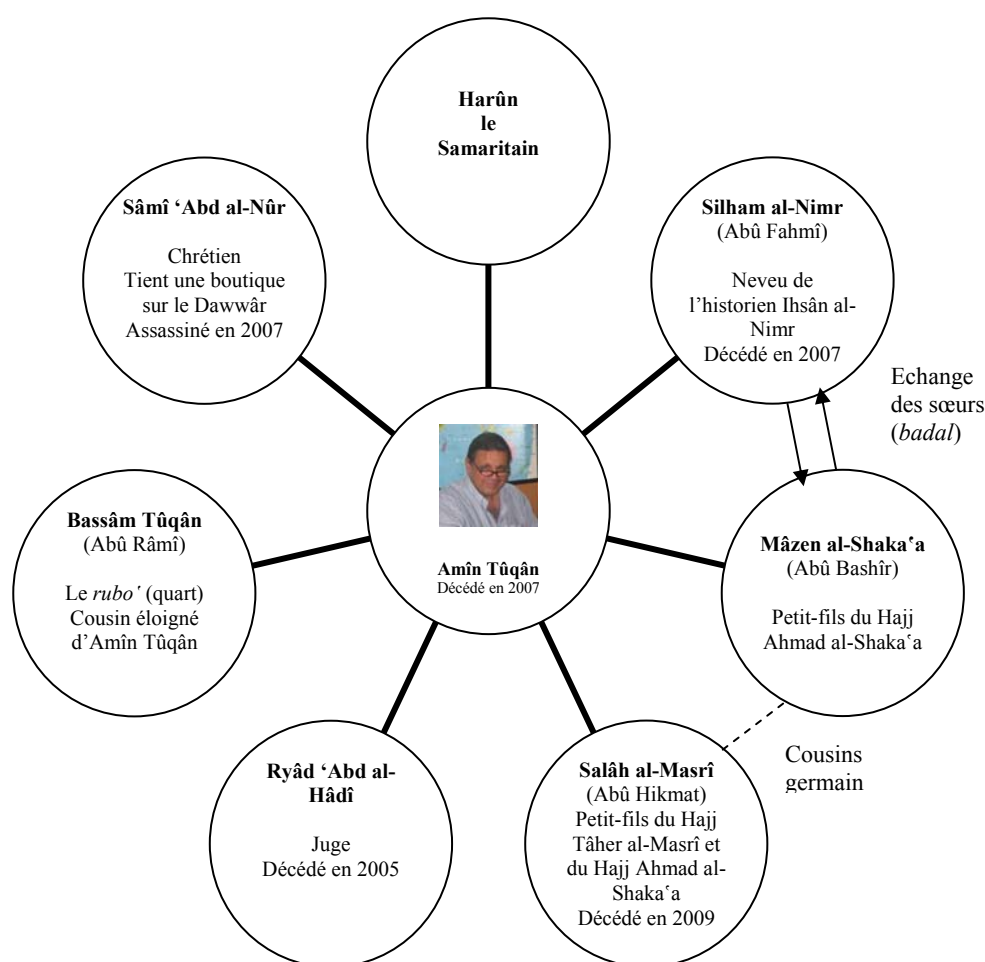


Schéma 5. Le petit cercle autour d'Amîn

Il était très rare qu'une femme vienne s'asseoir au bureau d'Amîn. Cela pouvait arriver parfois (la femme d'Harûn passait de temps en temps, par exemple), mais c'était alors pour une brève visite. Diana représentait une exception de taille, car elle venait tous les jours, pouvait s'asseoir à côté d'Amîn, se servait du téléphone comme bon lui semblait. Elle avait une place à part dans cette sociabilité essentiellement masculine. Sa présence semblait acceptée sans le moindre commentaire. Elle venait pour des raisons professionnelles, depuis le bureau, pour faire signer des papiers à Amîn, mais aussi passer du temps et bavarder avec

lui. C'est que Diana, comme je le compris plus tard, était en réalité bien plus que l'assistante d'Abû Amjad : c'était l'assistante personnelle de Farûq Tûqân à Naplouse. En tant que protégée de la famille, pour laquelle elle travaillait depuis presque dix ans en 2005, jouissant de la confiance de Farûq Tûqân, elle jouait un rôle beaucoup plus important que ce que j'avais imaginé au départ, notamment celui de faire entendre sa voix auprès du *big boss*. C'est pourquoi les ouvriers, notamment Shâher, la recherchaient volontiers comme intermédiaire (*wasta*) pour obtenir des aides ou augmentations de salaire⁶²⁶. J'ai moi-même abondamment profité de sa présence, me glissant à mon tour dans l'espace qu'elle me permettait de remplir. Après que nous sommes devenues amies, sa présence à la savonnerie permettait de légitimer la mienne : par exemple, afin de rester assise au bureau d'Amîn, je disais souvent que j'attendais Diana.

En participant à ces assemblées, je devins, d'une certaine manière, moi aussi, une habituée ; habituée certes atypique et plutôt exotique, dans un cercle quasiment exclusivement masculin, à la notable exception de Diana. Il était clair par ailleurs qu'en tant qu'étrangère, je pouvais me permettre des choses que des femmes du cru ne pouvaient faire. C'était vrai aussi de mes longs moments passés avec les ouvriers : certains d'entre eux me firent remarquer qu'aucune « fille arabe » n'aurait pu faire ce que je faisais⁶²⁷.

Un matin donc, alors que je descendais à pied vers 7 heures de mon appartement de la montagne du Nord, une voiture klaxonna sur mon passage : c'était le *rubo'*. « A la savonnerie ('*as-sabbâna*) ? » me demanda-t-il ; je lui répondis « '*As-sabbâna* ! » et nous nous rendîmes ensemble à l'assemblée d'Amîn, qui constituait le point de départ naturel de notre journée à tous les deux.

Je descends vers 8h20, les habitués sont sur le point de partir. (...) Le *rubo'* me demande si je vais écrire dans ma thèse qu'Abû Hosnî vient tous les matins, etc. ... Il me dit « il le faut (*lâzim*) »⁶²⁸ ! »

Si je me permets, ainsi, de considérer l'assemblée des habitués autour du meuble-bureau d'Amîn comme un « micro-monde », c'est tout d'abord parce qu'ils étaient réunis quotidiennement par une unité de « site ». Hommes d'un certain âge, ils appartenaient à une notabilité locale ancrée dans l'ancienneté d'appartenance à Naplouse. La connaissance des lieux, coutumes, liens familiaux et d'intermariage, les surnoms et ragots qui circulaient, tout

⁶²⁶ J'y reviens *infra*, dans la quatrième partie.

⁶²⁷ J'y reviens dans la troisième partie, consacrée au micro-monde des ouvriers.

⁶²⁸ Extrait du journal de terrain, mars 2005.

cela constituait des marqueurs d'appartenance à ce petit monde ou cercle. En témoignaient, par exemple, certains sous-entendus faits en son absence sur le *rubo* ' , que je ne réussis jamais à me faire expliquer (ce n'était manifestement pas une histoire « pour dames »), ou encore la plaisanterie de Mâzen al-Shaka'a sur les différences entre les marques de savon de Naplouse, lieu commun du monde de la savonnerie. Il n'était du reste pas indifférent que le savon Masrî soit ainsi classé « en bas de l'échelle » par un membre de la famille Shaka'a ; la famille Masrî était souvent considérée comme une famille de nouveaux riches, qui n'étaient pas authentiquement originaires de Naplouse. A témoin, par exemple, l'achat « récent » de la savonnerie 'Abdû-Ghazzâwî (authentique famille nâbulsîe) à la fin du XIX^e siècle, ou encore les multiples histoires circulant sur l'acquisition de leur nom Masrî (« l'Égyptien »)⁶²⁹.

« Notabilité locale », ai-je dit. L'appellation ne va pas de soi à une époque où, on l'a vu, les critères de la notabilité à Naplouse sont en transformation. L'affirmation comme ancien citadin était une claire composante de la définition de cet entre-soi. En s'interrogeant sur le type de lien qui unissait les habitués (liens d'amitié, de « copinage », de parenté parfois), on tente aussi de mieux comprendre les caractères de cette appartenance citadine et sa signification à l'heure actuelle.

La comparaison avec les bureaux-*madâfa* a permis de dégager l'héritage (*turâth*) et le fonds d'où proviennent les pratiques (spatiales comme verbales) d'hospitalité : des formes de logiques spatiales qui sont celles des salles de réception de l'Orient arabe, et qui permettent de lire dans l'espace les hiérarchies et les statuts. On a vu que la séance d'Amîn, si elle était liée à un héritage spécifique à la savonnerie (celui qui a survécu dans la mémoire sous le nom de *dîwâniyya*), n'était pas unique en son genre, mais que ce type de réunion quotidienne, entre hommes d'un certain âge, souvent à des horaires précis, est une pratique connue dans un certain nombre de villes du monde arabe. A Naplouse, elles se déroulaient plutôt dans un bureau ou un lieu qui préservait une ouverture sur l'extérieur (devant une boutique, sur un pas de porte...), rendant plus informelle la dimension d'hospitalité. Jean Lambert voit dans le *magyal* de Sana'a une « caractéristique d'une vieille culture citadine, qui ne s'est développée nulle part autant qu'à Sanaa⁶³⁰ ». Il se tient l'après-midi⁶³¹, traditionnellement dans le domicile d'un particulier. Jean-Charles Depaule précise cependant que

⁶²⁹ Ces origines du nom Masrî (« égyptien ») sont obscures, renvoyant parfois à de lointaines racines égyptiennes, tandis que différentes versions d'une légende locale l'attribuent au fait qu'un membre de la famille aurait gagné une importante somme d'argent à la loterie égyptienne. A moins que ce ne soit la fortune de la famille qui ait été obtenue grâce à un gain à la loterie britannique, à l'époque du Mandat anglais.

⁶³⁰ Lambert, J., 1997, *art. cit.*, p. 27.

(...) l'institution du *magyal* ne se limite pas à la sphère domestique au sein de laquelle le *mafraj* constitue un territoire qui est à sa façon « exterritorialisé » : elle a pénétré dans les administrations, dans les ministères (...) A Sanaa il arrive que fonctionnaires et hommes politiques y accueillent leurs hôtes l'après-midi pour une séance de *qât*⁶³². »

Les bureaux-*madâfa* d'Alep sont un exemple de ce type de déplacement, même si la consommation de *qât* est une pratique spécifiquement yéménite et ne se retrouve pas dans d'autres pays du monde arabe.

Dans la section qui suit, je cherche à restituer, à travers quelques interactions auxquelles j'ai assisté au bureau d'Amîn, le ton, ou « l'ambiance » (*jaw*) des séances. Elles se déroulaient selon un protocole implicite et *sui generis*. Fait d'emprunts à différents espaces masculins de sociabilité dans la région, tout en possédant des traits proprement nâbulûs, ce protocole était créé et reconduit chaque matin par les membres. Sa mise en œuvre caractérisait le temps des séances, moments de détente et de convivialité entre proches. Il mettait en œuvre des formes de sociabilité et des arts de la conversation qui exprimaient une appartenance citadine, ainsi que la connaissance de significations implicites qui renforçait et reconduisait ce sentiment d'appartenance. Il contribuait à redéfinir la frontière entre proches et « étrangers » en son sein, ou face à un visiteur.

3. Le ton des séances

A leur entrée dans la savonnerie par la grande porte, les visiteurs traversaient l'espace qui la séparait du meuble-bureau, sous le regard des membres déjà arrivés. Les mots de bienvenue constituaient, conjointement avec la manière pour chaque membre d'entrer et de prendre place, l'ouverture de la représentation : ils (re)construisaient, chaque matin, le meuble-bureau d'Amîn en espace d'hospitalité.

1°) A propos du *ahlan wa sahlân* : l'entre-soi et l'étranger

Amîn, je l'ai dit, arrivait à la savonnerie entre 7 heures et 7 heures 30. Des habitués pouvaient s'installer à son meuble-bureau, s'ils arrivaient avant lui. Mais il était là, en règle générale, avant les visiteurs. Quand l'un des habitués arrivait, « l'exagération de la surprise,

⁶³¹ Le mot *magyal* vient de *qayala* qui signifie « passer l'après-midi avec ses amis », *ibid.*

⁶³² Depaule, J-C., 1997, *art. cit.*, p. 22.

de l'enthousiasme, de la joie⁶³³ » était de rigueur. Une surprise feinte, puisque les membres des séances étaient attendus par Amîn tous les matins, et que c'était l'absence qui suscitait plutôt l'étonnement. (On se demandait alors : « Où est-il donc ? »).

Les deux autres *containers* d'huile sont arrivés la veille à 20 heures 30. Amîn s'installe dans le bureau, car le rez-de-chaussée est rempli de barils d'huile. (...) Il s'impatiente : « Où sont-ils ? » Il est 7 heures 30 et personne n'est encore là. Il en profite pour se moquer d'Abû Hosnî. Finalement tous arrivent (Abû Hosnî, Abû Walîd, le juge 'Abd al-Hâdî, le *rubo*', le maigre à la houppe (Abû Akram)⁶³⁴.)

L'entrée dans la savonnerie, ainsi que la manière de saluer, contribuait à définir le registre de la représentation, à donner le ton de la séance. On pouvait, selon les mots prononcés lors des salutations, mais surtout à l'intonation, juger de l'appartenance (ou non) du visiteur au petit cercle des habitués, ou à défaut, de son niveau de proximité. Le plus souvent, c'était le mot *ahlan*, abrégé de l'expression *ahlan wa sahan*, « la formule rituelle de bienvenue⁶³⁵ », qui était utilisé pour saluer. *Ahlan wa sahan* signifie littéralement « famille et plaine ». C'est l'abréviation de l'expression *nazalta ahlan wa wate'ta sahan* : « tu arrives en famille (*ahl*) et tu marches avec facilité ». Le mot *sahl* signifie ici à la fois la plaine (par opposition à la montagne) et l'idée de facilité, d'aise. La formule est donc l'expression de la bienvenue et de l'accueil de l'étranger qui devient un hôte, *dayf*. Dans le cas d'un habitué, elle se transformait généralement en *ahlaaaaaaaaaaaaaaan...* suivi du nom de la personne (généralement appelé par son *laqab* de Abû Un Tel⁶³⁶).

Donnons un exemple. Un matin d'avril 2005, vers 8 heures, j'étais installée au meuble-bureau d'Amîn, en compagnie de la petite assemblée. Un homme, coiffé d'un *keffieh*, entra par la grande porte et se dirigea vers nous. Suivit un bref silence froidement poli ; l'homme déclara à Amîn qu'il avait entendu des gens dire qu'on s'adressait à lui quand on cherchait un appartement. Il commença à lui expliquer que lui-même en avait un, qui faisait 135 m², etc. Il s'exprimait avec un fort accent, prononçant le mot *shoqqa* (appartement) « *shogga* », à la manière des habitants d'Hébron ou de Gaza. Amîn, manifestement surpris, lui répondit qu'il n'était pas une agence immobilière. Tous les membres de l'assemblée se mirent alors à intervenir, chacun y allant de son conseil : « Tu devrais mettre un papier, une annonce, etc. ». L'homme s'excusa en rétorquant qu'il n'était

⁶³³ Baker, F., David, J.-C., 1997, *art. cit.*, p. 64

⁶³⁴ Extrait du journal de terrain, avril 2005.

⁶³⁵ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 186.

⁶³⁶ Voir *supra*, Première partie, p. 37, note 55.

pas d'ici, ce à quoi le *rubo'* (Abû Râmî) répondit, du tac au tac : « *Ahlan wa sahlân* » d'un ton sec. Son voisin lui demanda : « Le frère est de Gaza ? » (*al-akh min Ghazza ?*).

La demande était en fait une confirmation : dès son entrée dans la savonnerie, l'apparence du visiteur, ainsi que son accent, ne laissaient guère de doute sur le fait qu'il était un étranger, un *gharîb*. Ce mot dénote l'étrangeté, au sens de « bizarre », ainsi que l'étrangeté attachée à l'idée de localité. Il prend sens selon les contextes et par rapport à un autre terme, qui peut être la ville, le village, le pays... Un *gharîb* est donc quelqu'un qui n'est « pas d'ici », en l'occurrence, pas de Naplouse. Tout étranger au lieu peut être appelé *gharîb*, qu'il soit paysan (*fellâh*) ou citadin (*madanî*) d'une autre ville. L'autre mot utilisé pour signifier « étranger » est *ajnabî*. Il s'oppose alors à *'arabî* (arabe), sans distinction de nationalité. Il n'était pas rare qu'en me promenant dans la rue, j'entende murmurer sur mon passage : « *ajnabiyya, ajnabiyya* » (c'est une étrangère / elle n'est pas arabe).

Le visiteur à la savonnerie Tûqân avait un accent caractéristique d'une appartenance « étrangère », *gharîba*. La prononciation de la lettre arabe *qaf* en *gaf* (prononcer le mot *shoqqa* (appartement) *shogga*, au lieu de *sho'a* comme on le dirait en dialecte de Naplouse, qui élide le *qaf* en *hamza*) est caractéristique de certains dialectes bédouins, ainsi que du parler d'Hébron, ou encore de celui de Gaza. L'homme n'était manifestement pas identifié dans le cercle des connaissances. Ses questions concernant son appartement attestaient, par ailleurs, du fait qu'il ignorait qui était Amîn. « *Ahlan wa sahlân* » : l'usage de la formule par le *rubo'*, et le ton sur laquelle elle était prononcée, avait ici pour fonction d'insister sur la distance entre les interlocuteurs et de souligner « l'étrangeté » du visiteur ; il n'était « pas d'ici », et cela se voyait.

Au sein des échanges d'hospitalité, les salutations et modalités d'expression de la bienvenue présentent un caractère exemplaire. Elles sont souvent formalisées, voire stéréotypées à l'extrême ; l'usage que l'on vient de voir du *ahlan wa sahlân* atteste que, si ce caractère ritualisé était le lieu par excellence de l'hospitalité, les mêmes formules de bienvenue (et par extension, de politesse ou d'hospitalité) pouvaient être inversées, voire subverties, et « l'hôte » étranger implicitement rejeté plutôt qu'accueilli. Christine Jungen, dans son travail sur l'hospitalité à Kérak, a commenté « l'usage du "*ahlan wa sahlân*, la formule rituelle de bienvenue" ». Tout d'abord son caractère stéréotypé (que renforce l'usage de l'expression employée pour la traduire en anglais « *Welcome !* », à destination de l'étranger), affirmant le caractère orienté d'une relation : elle montre que l'expression *ahlan*

wa sahlân pose en premier lieu la relation entre deux interlocuteurs, définit qui est l'hôte (*dayf*) et qui est le maître des lieux (*sâhib al-makân*)⁶³⁷.

Christine Jungen souligne, de plus, ce qu'elle appelle le caractère polysémique de l'expression, que sa traduction habituelle par « bienvenue » ou « *welcome* » a tendance à occulter. De fait, *ahlan wa sahlân* ne signifie pas vraiment « bienvenue ». La formule appartient au registre des expressions de l'hospitalité, qui ne prennent sens qu'en fonction du contexte de leur énonciation. Christine Jungen illustre ce fait au travers d'un exemple, celui de la visite d'Abû Fayiz, à Kérak, au domicile d'Abû Jamîl. Tout au long de cette visite, l'échange est ponctué de l'expression *ahlan wa sahlân*. Au début de l'interaction, elle exprime la bienvenue et la position de maître des lieux (pour Abû Jamîl) ; elle sert ensuite à ponctuer les échanges verbaux, permettant subtilement le passage d'un sujet à un autre ; elle permet enfin de conclure la conversation et de donner le signal du départ. Tout est affaire de contexte, de compréhension de codes implicites, et de mise en œuvre d'un jeu d'apparences – *signifier* une chose tout en disant son contraire⁶³⁸. Plutôt que de parler de polysémie, je dirais pour ma part que la formule n'a pas (comme du reste notre « Bonjour ! ») de fonction directement signifiante, mais revêt une fonction phatique, servant à « établir, prolonger ou interrompre la communication, à vérifier si le circuit fonctionne⁶³⁹ », et une fonction conative, c'est-à-dire orientée vers le destinataire, de manière vocative ou impérative.

Dans sa fonction phatique, la formule *ahlan wa sahlân*, « inaugurale d'une conversation dans le cadre d'une relation d'hospitalité⁶⁴⁰ », sert à établir le cadre et le registre de l'échange (celui de l'hospitalité), et à le rappeler régulièrement, en ponctuant le dialogue. Elle sert aussi, d'une certaine manière, de « bouche-trou » pour remplir la conversation en rappelant la situation d'énonciation, ce qu'illustre l'anecdote suivante : Hakîm avait un jour accompagné plusieurs des volontaires (jeunes Américains et Canadiens) travaillant dans l'ONG qu'il dirigeait à une invitation chez la propriétaire de l'appartement où ils habitaient. La conversation n'était pas très animée, la maîtresse des lieux et les hôtes n'ayant manifestement pas grand-chose à se dire, tandis qu'ils sirotaient leur café ; le silence était ponctué d'abondants *ahlan wa sahlân*. Ce qui fit dire plus tard à Hakîm en riant, en guise d'explication pour les volontaires : « *We arabs when we don't know what to say we say ahlan wa sahlân* »... La situation était parfaitement banale.

⁶³⁷ Jungen, C., 2004, p. 187. Christine Jungen construit, pour contourner l'ambiguïté du français « hôte », les néologismes de « hôtant » et « hôte » ; je préfère pour ma part parler de « maître(s) des lieux » (expression du reste utilisée par Baker et David) et de « hôte(s) ».

⁶³⁸ Voir Jungen, C., 2004, *op. cit.*, chapitre 5, II « Petits théâtres du quotidien », p. 193 et suivantes.

⁶³⁹ Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale* (trad. fr.), Paris, Minuit, p. 217.

⁶⁴⁰ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 195.

Dans sa fonction conative, l'expression intime, de manière plus ou moins impérative, quelque chose à l'interlocuteur ; par exemple, le fait que l'entretien est terminé. Fonction phatique, donc, qui est celle de signaler de manière récurrente la position de l'hôte dans la relation d'hospitalité, par rapport au maître des lieux ; fonction conative, ensuite : « (...) les nombreux *ahlan wa sahlân* énoncés au cours de la visite (...) [en] marquent aussi d'une manière subtile la progression⁶⁴¹. »

Le ton sur lequel est prononcé le *ahlan wa sahlân* (ou simplement un *ahlan*, parfois lâché du bout des lèvres), est du reste aussi important que les mots eux-mêmes, car ceux-ci peuvent prendre un sens totalement différent selon ce même ton, et le contexte de l'énonciation⁶⁴². Avec enthousiasme et d'un ton appuyé : « *Ahlaaaaaan ! ...* » perd son sens d'hospitalité (marqué par une certaine distance entre l'hôte et le maître des lieux) pour affirmer au contraire une proximité et la joie de la rencontre. Prononcé d'un ton sec, il peut signifier un renvoi ; renversant (ou subvertissant) les codes de l'hospitalité, il marque au contraire ostensiblement la distance entre celui qui a sa place dans les lieux et « l'étranger ».

L'interaction citée ci-dessus avec le Gazaoui montre également que si, à la savonnerie Tûqân, c'était Amîn le maître des lieux, l'un des membres de l'assemblée pouvait prendre cette place lors d'une interaction avec un visiteur, définissant à travers elle les frontières de l'entre-soi et le rapport à l'étranger, celui qui n'est « pas d'ici », le *gharîb*. Un *ajnabî*, en revanche, entrait rarement seul, et était souvent introduit par une personne du cru pour visiter la savonnerie, quand il ne faisait pas partie d'une délégation. Le tourisme à Naplouse n'est en effet pas totalement inexistant mais se déroule dans des cadres précis, et souvent encadrés par des associations de soutien au peuple palestinien, des réseaux de militants, plus récemment par des organismes de tourisme alternatif. La savonnerie Tûqân était devenue un point de passage de certains de ces groupes⁶⁴³. Les *ajnabî*-s étaient alors reçus en hôtes, avec plus ou moins d'égard. A tous, Amîn offrait une savonnette en cadeau, à la fin de la visite.

Les codes implicites mobilisés par les membres des séances, s'ils étaient essentiellement issus d'un héritage régional, se réclamaient aussi d'un répertoire qu'ils affirmaient comme citadin (*madanî*), par différenciation avec le paysan (*fellâh*), parfois

⁶⁴¹ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 195.

⁶⁴² On pourrait faire des observations comparables à propos de notre « bonjour » : prononcé avec chaleur et emphase, ou bien du bout des lèvres : « b'jour... », etc.

⁶⁴³ Les deux principaux sont Alternative Tourism Group, www.atg.ps (consulté le 3 octobre 2009), basé à Bayt Sahour, et al-Dîwân Voyages, www.diwanvoyages.com (consulté le 3 octobre 2009), fondée par Sabri Giroud, Français installé à Jérusalem depuis plus de dix ans. Voir aussi « Circuit « politique » en Cisjordanie », *Le Monde*, 11 juillet 2008.

l'habitant de camps [de réfugiés] (*mukhayyamjî*)⁶⁴⁴ ; cela correspondait, surtout, à l'image qu'ils souhaitaient me donner. J'étais une étrangère, *ajnabiyya*, et comme telle il fallait me donner une bonne image de Naplouse et de ses habitants. Mais je parlais arabe et j'étais mariée avec un *fellâh*. J'étais aussi une hôte de passage, et une protégée d'Amîn. Cet entre-deux créait de la curiosité chez les membres des séances. J'ai, parfois, représenté le public idéal pour leurs représentations, et suscité des réflexions et explications auxquelles ils ne se seraient pas livrés dans d'autres circonstances.

2°) « Entrées en matière »

Assise avec l'assemblée autour du bureau d'Amîn, j'assistais à tous les petits événements du matin. Les visiteurs entraient par la grande porte. Ils étaient ainsi bien visibles d'Amîn et des gens assis avec lui, qui pouvaient les regarder arriver, les jauger du regard. Le salut fusait : « *Ahlaaaaaaaaaaaaaaaaaa* Abû Hosnî ! »

A un moment donné, l'assemblée se moque d'une personne [Abû Akram] qui entre et se dirige d'un pas décidé vers la cafetière *sâda*, « comme quelqu'un qui va au travail ». Ils se moquent aussi de ses cheveux dressés sur la tête⁶⁴⁵.

A. Entrer, saluer, se moquer

Un monde sépare le salut prodigué à Abû Hosnî du *ahlan wa sahlan*, prononcé sèchement du bout des lèvres par le *rubo'* au visiteur gazaoui. Au bureau d'Amîn, l'expression complète *ahlan wa sahlan* était du reste peu utilisée ; les membres des séances, en particulier Amîn, se contentaient de dire *ahlan*. Là encore, c'étaient l'intonation et le ton sur lequel ce mot était prononcé qui déterminaient le sens à donner à l'expression. J'étais accueillie, tous les matins, par un retentissant « *Ahlan sitt* (madame) Véronique ! », qui attestait de mon statut d'hôte (*dayfa*) accueillie avec bienveillance dans les lieux, et une déférence aussi affectueuse que protectrice. Un petit « rituel » s'était d'ailleurs instauré autour de mon arrivée : Amîn, ayant découvert que je remplissais ma petite bouteille avec de

⁶⁴⁴ Le mot *mukhayyam* (camp) désigne au Proche-Orient le camps de réfugiés palestiniens (*mukhayyam lâji'in filastîniyyîn*). Voir à ce sujet l'article *mukhayyam* de Jihane Sfeir dans *Soixante-quatre mots de la ville. Le Trésor des mots de la ville, une maquette au 1/5^e*, disponible en ligne sur le site du Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (www.lau.cnrs.fr/IMG/pdf/64_mots_de_la_ville.pdf, consulté le 2 octobre 2009). Le suffixe *-jî*, en arabe, est généralement attaché à des noms de métiers. On est *kundarjî* (cordonnier), *karhabjî* (électricien), *khudârjî* (vendeur de légumes), etc. L'usage du suffixe s'est étendu à d'autres domaines, prenant souvent une connotation péjorative : on parle ainsi d'un *niswanjî* (homme à femmes), *mashkaljî* (fauteur de troubles, littéralement « à problèmes »). Par l'apposition du suffixe *-jî* au mot *mukhayyam* signifiant « camp » (et, par extension, « camp de réfugiés » (*mukhayyam lâji'in*)), les habitants des camps de réfugiés étaient ainsi stigmatisés non tant par leur statut (de réfugiés) que par leur lieu d'habitation. J'y reviens plus loin.

⁶⁴⁵ Extraits du journal de terrain, savonnerie Tûqân, avril 2005.

l'eau du robinet, se mit à demander tous les matins à Sultân de troquer cette eau contre de l'eau minérale. « *Ahlan sitt Véronique* » devint rapidement le signal donné à Sultân pour qu'il aille chercher pour moi une petite bouteille d'eau minérale... Amîn concluait la plupart de ses conversations téléphoniques, ainsi que des échanges avec une personne venue poser une question, par un *ahlan* prononcé d'un ton posé, parfois redoublé : « *ahlan ahlan* ». C'était alors une manière de clore la discussion.

Mais l'entrée dans la savonnerie, pour les habitués, ainsi que la manière de saluer, correspondait également à une entrée en matière. Selon les situations, les salutations se faisaient avec déférence pour un « supérieur » ou encore une femme, familiarité pour un ami, froideur pour un étranger, et souvent moquerie amicale, pour les membres du petit cercle. Dans ces cas-là, la légèreté était de rigueur, une manière d'évacuer l'esprit de sérieux pouvant faire songer à ce que décrit Jean Lambert pour le *magyal* yéménite. Il explique, en effet, que l'arrivée des invités y « est habituellement caractérisée par le fait de recourir systématiquement à l'humour et de rompre avec l'esprit de sérieux. (...) chacun doit avoir le « sang léger » (*damm khaffif*). Qui garderait alors son sérieux serait sûr de s'attirer les moqueries des autres participants⁶⁴⁶ ». Dans le cas du *magyal*, cela correspond à ce que Lambert appelle la « première phase », qui est une mise en condition aussi bien physique que psychologique à l'activité principale de la séance : la consommation de *qât*.

La comparaison avec la séance d'Amîn trouve ici ses limites, car en l'absence de consommation de *qât* (trait, répétons-le, exclusivement yéménite), on ne pouvait parler de première phase préparatoire. Cependant, la séance se déroulant le plus souvent le matin, avant que chaque membre n'aille vaquer à ses occupations, la détente était généralement la règle. Cette légèreté se caractérisait par des formes de moqueries elles-mêmes ritualisées, et attachées à la personne qui les subissait de la même manière qu'un *laqab* (surnom). Abû Akram, par exemple, était fréquemment la cible de moqueries raillant invariablement sa façon de s'avancer de manière décidée, en entrant, vers la bouilloire pour se servir du café *sâda*. Les salutations le concernant étaient immanquablement assorties d'une remarque sur sa manière d'entrer. C'était le caractère décalé de cette entrée qui était raillé, le sérieux avec lequel il entrait, plus adapté au travail qu'à la détente de rigueur pendant le temps des séances. La moquerie visait aussi une forme de non-respect et d'inversion du rapport maître des lieux / hôtes ; s'avancant « comme s'il allait au travail », Abû Akram remettait en cause son statut de visiteur amical, et celui du lieu comme espace de sociabilité et de détente. Se servant lui-

⁶⁴⁶ Lambert, J., 1997, *art. cit.*, p. 35.

même du café *sâda*, il inversait le rapport maître des lieux / hôte posé par la visite elle-même. Cependant il affirmait par là sa familiarité avec le maître des lieux ; et la dérision replaçait son geste dans le domaine des actes acceptables. Tout cet échange était parfaitement rôdé, et s'enchaînait quasiment tous les matins avec une égale régularité.

Aux séances d'Amîn, de la même façon, la moquerie était, comme les salutations, l'une des multiples manières, pour les membres de l'assemblée, de réaffirmer le lien qui les unissait. Des caractéristiques bien connues des membres étaient rituellement moquées, explicitement ou implicitement. Abû Akram, malgré son extrême maigreur, était capable de manger « un poulet entier ». On se moquait aussi de sa mère rebelle. Abû Hosnî ne brillait pas par sa vivacité d'esprit. Le *rubo'*... était petit... et autre chose que je n'ai jamais su⁶⁴⁷. Ces railleries étaient faites devant les intéressés, ou bien en leur absence – dans la plus pure « tradition » nâbulsîe !

B. Paysan et citadin

Lieu de moqueries entre soi, les séances étaient aussi l'occasion de souligner, sur le ton de la plaisanterie, des différenciations sociales que les membres se plaisaient à réaffirmer. Les passages de Sâmî 'Abd al-Nûr à la savonnerie étaient parfois l'occasion de commenter certaines coutumes chrétiennes, le jeûne de Pâques, par exemple. Mais c'était la différenciation traditionnelle *madanî / fellâh* (citadin / paysan) qui revenait le plus souvent. Amîn, par exemple, se moquait régulièrement de l'accent *fellâh* d'Abû Amjad⁶⁴⁸. Puis il ajoutait : « Mais on va lui donner sa résidence (*iqâma*) ! ». Un grand sujet d'amusement d'Amîn et de son assemblée était d'épier et de se moquer de paysannes, sur le Dawwâr qui mangeaient des *falâfel*-s ou réarrangeaient leur coiffe devant la glace sans tain. Un jour que je m'étonnais de les voir ainsi s'esclaffer, le *rubo'* me dit : « Ce sont des paysannes (*fellahât*, pluriel de *fellâha*), pas des citadines (*madaniyyât*, pluriel de *madaniyya*) », cette affirmation étant censée tout expliquer.

A Naplouse, comme dans d'autres villes du monde arabe et d'ailleurs, la distanciation par rapport au « paysan » permet d'affirmer sa propre appartenance citadine. Les habitants des villages alentour se plaignaient d'ailleurs régulièrement de l'arrogance de la ville (arrogance qui se répercutait jusque dans les politiques publiques). Aude Signoles la souligne également, parlant de « (...) l'aversion des villages à l'égard de l'*establishment*

⁶⁴⁷ Voir *supra*, « Les habitués », p. 274.

⁶⁴⁸ Rappelons qu'Abû Amjad vient du (gros) village de 'Anabtâ.

citadin⁶⁴⁹ », et précise que « (...) les pratiques politiques de la municipalité de Naplouse - et celles, notamment, de son premier « élu » [le maire de l'époque Ghassân al-Shaka'a] - sont exécrées par les habitants des campagnes⁶⁵⁰ ».

A Naplouse, cette distanciation était une représentation communément partagée, voire galvaudée. Elle s'exprimait à travers des proverbes, des expressions, ou des plaisanteries. « Merci mon Dieu de nous avoir faits citadins plutôt que paysans ! », pouvait-on souvent entendre murmurer. Autre exemple :

Je passe chez 'Aqîl⁶⁵¹ qui trie des concombres du Ghûr [la vallée du Jourdain] pour en faire des cornichons (*mukhallal*). Je lui montre des sandales que j'ai achetées à Ramallah. Il me dit qu'il doit s'en acheter aussi. Son fils Reda, qui l'aide à trier les concombres, lui dit qu'il ne faut pas porter des sandales avec un T-shirt.

- « Pourquoi ? » lui demande son père.

- « Ça fait paysan », répond Reda en pouffant. Je plaisante : « *mâlhum al-fellâhîn* [pluriel dialectal de *fellâh*] ? » (Eh bien, qu'est-ce qu'ils ont les paysans ?)

- « Ah oui, c'est vrai que ton mari est paysan » s'esclaffe 'Aqîl. Il dit à son fils qu'il ne faut pas se moquer des paysans.

- « Sais-tu que de nos jours les paysans sont mieux que les citadins ? Avant on pouvait se moquer d'eux car ils n'étaient pas éduqués, mais ce n'est plus le cas maintenant ».

Néanmoins, il ne peut s'empêcher de me faire quelques blagues : « *Fî hada bit'asha as-subuh* ? » « Il y a quelqu'un qui dîne le matin... ? » A part les paysans⁶⁵²...

On pourrait citer des dizaines d'autres exemples. La condescendance devant le caractère « arriéré » des paysans s'exprimait le plus souvent, dans le langage, de manière plutôt bienveillante. En le désignant comme « simplicité » (*basâta*), on pouvait feindre de l'envier aux villageois (*qurawî-s* : c'était une manière polie de désigner les paysans, *fellâh-s*), comme le gage d'une pureté que la ville aurait corrompue. Cette représentation avait tout de même des effets sur les pratiques : si les mariages de Nâbulûsîs avec des « paysannes » était fréquents (surtout dans les milieux moyennement favorisés : la plupart des ouvriers des savonneries étaient mariés avec des femmes originaires de villages autour de Naplouse : Betâ, 'Azmût, Qabâtiyya...), il était très rare qu'une famille nâbulûsiê *asliyya* (de souche) accepte de « donner sa fille » à un *fellâh*. La chose n'était pas totalement impossible ; mais elle nécessitait beaucoup de ténacité de la part des jeunes intéressés. Mon propre mariage (celui d'une Française, parisienne de surcroît) avec un *fellâh* suscitait généralement, pour le moins, la curiosité. A témoin, ce petit échange matinal à la savonnerie Tûqân, en juillet 2006 : un

⁶⁴⁹ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, chapitre VII, C 3. « Des villages écrasés par une ville arrogante : Naplouse face à ses campagnes », p. 586.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 588.

⁶⁵¹ Rappelons que 'Aqîl est un ami très proche, *nâbulûsî aslî* (« de souche »), qui se réclamait d'ailleurs par sa mère d'une appartenance à la famille Masrî.

⁶⁵² Extrait du journal de terrain, mai 2007

gros homme moustachu était assis sur une chaise à côté du bureau d'Amîn. Il m'entendit parler en arabe avec Ahmad Dweikât (le chauffeur de camion) et se mit à m'interroger : « Tu es d'où ? » Je lui dis que j'étais française. « Tu es mariée ici ? » « Oui ». Il me demanda avec qui, je lui dis le nom de Hakîm. « De Tulkarem ? » me demanda-t-il. « Non, de 'Awartâ ». « Ah... » fit-il. Il réfléchit quelques instants, puis me dit « C'est un paysan (*fellâh*) ». Je souris et lui répondis : « Oui, qu'est-ce qu'on peut faire ? » (« *shû bidnâ na'mal* » ou « *shû bidnâ nsâwî* » est une expression fréquemment utilisée, avec une fonction plutôt phatique quand on ne sait pas trop quoi dire). Il reprit en anglais « *He's a villager, you know ? From the village. Not a city man* ». Devant mon absence de réaction, il me demanda si je comprenais l'anglais.

Il est clair, par ailleurs, que c'était parfois ma présence à la savonnerie qui provoquait des blagues (*nokta-s*) sur les paysans, que Sâmî appelait *asdiqunâ al-qurawiyyûn* (pluriel de *qurâwî*) : « Nos amis les villageois ». Elle suscitait généralement des remarques amusées (Abû Hosnî me saluait généralement d'un « *Good morning 'Awartâ !* », quand il ne confondait pas avec un autre village). La mise en avant de cette différenciation, dans la vie quotidienne, n'a rien de particulier à la ville de Naplouse. Sa mise en scène, au travers notamment de plaisanteries, n'a rien non plus de spécifiquement nâbulsi⁶⁵³. Si cette distanciation se faisait le plus souvent de manière bienveillante, c'était sans doute, entre autres, parce que la figure rejetée était celle du *mukhayyamjî*, de l'habitant des camps⁶⁵⁴. Les discours sur les *mukhayyamjî-s* étaient rarement tenus sur le ton de la plaisanterie, mais, de fait, avec le plus grand sérieux. J'y reviens un peu plus loin.

Diana, membre « à part » des séances, ne se pliait pas à tous ces rituels. Elle accompagnait son entrée dans la savonnerie d'un retentissant « *sabâh al-khayr !* » (littéralement « bon matin », à distinguer de *masa' al-khayr*, « bonsoir⁶⁵⁵ »), et était saluée avec déférence par toute l'assemblée. Seul Amîn, et dans une moindre mesure, Harûn, se permettaient de se moquer d'elle. Sa proximité avec Amîn lui permettait de rompre les rituels de la représentation, quand ceux-ci ne lui plaisaient pas ; en particulier les plaisanteries trop agressives contre les paysans ou les *mukhayyamjî-s*. Lors de nos tête-à-tête qui devinrent, au fil de mon enquête, relativement fréquents, elle évoquait fréquemment devant moi ce qu'elle appelait le racisme (« *unsuriyya* ») des Nâbulsi : elle faisait référence à la différenciation ville /

⁶⁵³ Jean Lambert, par exemple, a étudié ce trait dans le *magyal* yéménite, voir Lambert, J., 1997, *art. cit.*

⁶⁵⁴ Voir *supra*, p. 285, note 644.

⁶⁵⁵ L'expression « *masa' al-khayr* » peut cependant être utilisée dès l'après-midi. C'est le cas notamment en Egypte, mais aussi dans les pays du Bilâd al-Shâm.

village, mais aussi ville / camp de réfugiés. Appartenant au *staff*, elle était néanmoins très sensible à la situation des ouvriers – notamment matérielle. Elle prenait toujours soin de saluer les quelques ouvriers du bas qui gravitaient autour du bureau, s’asseyant parfois avec l’un d’entre eux.

Suivre les discussions entre les membres du petit cercle ne renseignait pas simplement sur leur statut et leurs liens ; c’était, pour reprendre la formule d’Arlette Farge, des « affaires du temps » qu’il était aussi question. Les sujets de conversation, cependant, en disaient sans doute moins sur les « affaires » elles-mêmes, que sur les notables qui en parlaient et leurs préoccupations, en ce début du XXI^e siècle. Leurs centres d’intérêt se reformulaient et se transformaient, adoptant certains critères de la « grandeur marchande » (la spéculation boursière, par exemple), en refusant d’autres (comme la forme marchande que prenaient les relations sociales). Ils apparaissaient, à bien des égards (et c’est souvent ainsi qu’ils se mettaient en scène), comme le reflet la fin d’une époque⁶⁵⁶.

⁶⁵⁶ Voir *supra*, Introduction générale, p. 40 et suivantes. Je me permets de renvoyer également le lecteur aux précautions méthodologiques et mises en gardes que j’ai énoncées à cette occasion.

Chapitre 6. La fin d'une époque ? (1)

1. Les « affaires du temps »

De quoi parlait-on au bureau d'Amîn ? En plus des paroles et discours ritualisés circulait aussi, à travers les sujets de conversation, un discours d'échange. Ces informations permettaient de suivre les affaires courantes et les préoccupations des membres de l'assemblée. Elles reflétaient aussi, pour une part, celles de la ville, et celles du pays (ce qu'on appelait la « situation », *al-wada'*). En 2005, c'étaient indéniablement les actions (*sahm*, pluriel *ashum*) en Bourse qui constituaient le centre d'intérêt principal des membres de l'assemblée ; et au-delà, de certains des ouvriers. J'en donne ci-dessous un bref aperçu, en livrant quelques observations qui rendent compte de l'ambiance des séances, et de son lien à l'ambiance de la ville. Il va de soi que la Bourse palestinienne mériterait une étude nettement plus approfondie qu'une simple sous-section. Il ne m'a pas été possible de l'aborder dans le cadre de ce travail, car cela aurait constitué en soi une toute autre recherche.

1°) « Aujourd'hui, on n'entend parler que des actions... » (Amîn Tûqân)

La Bourse palestinienne, Palestine Securities Exchange (PSE), a été créée en 1995, sous l'impulsion majeure de la Palestine Development and Investment Company (PADICO)⁶⁵⁷, dans le moment d'euphorie qui suivit les accords d'Oslo. Rappelons que PADICO est une société anonyme d'investissements créée en 1993⁶⁵⁸ et enregistrée au Liberia. Son président actuel est Munîb al-Masrî, mais d'autres personnalités nâbulsiêes comme Sabîh al-Masrî figurent au conseil d'administration.

Les activités de la Bourse débutèrent en février 1997. Sa localisation à Naplouse provient sans nul doute du rôle de Munîb al-Masrî⁶⁵⁸ à la tête de PADICO ; c'est aussi un exemple de la confiance qui régnait alors, chez les investisseurs de la diaspora, dans le redémarrage d'une économie palestinienne de l'intérieur. Naplouse resta en effet un centre économique et de commerce important – bien que diminué – jusqu'à la deuxième Intifada. C'était l'espoir pour Naplouse, si elle n'était plus la « capitale économique de la Palestine »,

⁶⁵⁷ Voir www.padico.com (consulté le 3 octobre 2009).

⁶⁵⁸ C'est la ville dont il est originaire. Sur Munîb al-Masrî, voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiêes », p. 587.

d'en devenir la capitale boursière⁶⁵⁹. En 2007, trente-six sociétés étaient cotées à la Bourse, tandis qu'une quarantaine d'autres devaient y entrer⁶⁶⁰. Ces sociétés couvrent divers secteurs allant de la production pharmaceutique aux télécommunications, en passant par les banques et les assurances ou le tourisme. C'est le secteur de l'investissement qui est le plus actif, grâce à l'activité de PADICO. Suit la compagnie de téléphonie Paltel (al-Ittisâlât al-filastiniyya), que PADICO possède intégralement, et que dirige Sabîh al-Masrî⁶⁶¹. Le secteur industriel est celui qui compte le plus grand nombre de compagnies (onze début 2007), mais il ne joue qu'un rôle marginal dans le marché⁶⁶². L'index du nouveau marché boursier, symboliquement nommé *Al-Quds* (Jérusalem) est établi sur la moyenne de capitalisation boursière des dix plus grandes sociétés cotées.

Après un effondrement consécutif à la deuxième Intifada en 2000, le marché repartit en 2004, profitant du calme relatif qui suivit l'accession de Mahmoud Abbas à la présidence, et la relance de négociations de paix entre Israéliens et Palestiniens. Fin 2004 - début 2005, l'index *Al-Quds* s'envola. C'est donc en plein boom financier que j'arrivai à Naplouse en mars 2005. Malgré le marasme économique ambiant, la subite flambée des cours suscita une frénésie d'achat d'actions, à Naplouse comme partout en Cisjordanie.

Cet engouement pour la spéculation boursière était palpable à la savonnerie : le sujet était omniprésent lors des séances. Diana y participait activement. Elle lisait le cours de la bourse dans le journal le matin ; elle téléphonait à la compagnie d'investissements *hadaf*, où travaillait sa sœur aînée, pour se renseigner sur les cours d'ouverture et de fermeture.

9h40 : arrive Diana. Elle est toujours très occupée avec les actions à la bourse ; elle en discute avec Mûsâ. Amîn est sorti, quand il revient il constate « aujourd'hui on n'entend parler que des actions ». Son bureau est quotidiennement rempli de feuilles en provenance de la compagnie d'investissement *hadaf*⁶⁶³.

Je passe à la savonnerie vers 11h. (...) Amîn est avec Diana. Cinq minutes plus tard arrive un coup de fil pour Diana. Elle prend le téléphone des mains de Sultân : c'est Abû Khalîl [Farûq Tûqân]. (...) Diana saute de joie et remercie Abû Khalîl en anglais « *Thank you so much* ». Elle raccroche, et explique qu'Abû Khalîl vient de sortir d'une réunion à l'hôtel

⁶⁵⁹ Cet espoir s'est finalement brisé face aux difficultés renouvelées de Naplouse depuis 2006. Voir *infra*, p. 297. Si le quartier général de la bourse palestinienne était toujours situé jusqu'en 2009 au troisième étage de l'hôtel Qasr à Naplouse, il devrait très prochainement déménager à Ramallah (où se trouve l'une de ses branches).

⁶⁶⁰ Voir *Haaretz*, 27 mai 2007, "Who wants to buy shares when bullets are flying?". Le site Internet de la Bourse dénombrait trente-sept compagnies en 2008. Voir www.p-s-e.com/PSEWEBSITE/english/CompanyGuide.aspx (consulté le 3 octobre 2009).

⁶⁶¹ On peut juger du poids de la famille Masrî dans le secteur des investissements en Palestine.

⁶⁶² La plupart sont des sociétés d'industrie légère avec des marchés restreints. Voir le rapport de la Bourse produit pour 2006 par Al Arabi Investment Group, *Palestine Security Exchange (PSE) 2006 Annual Review*, www.menafn.com/updates/research_center/Palestine/Equity_val/abinvest2006.pdf (consulté le 3 octobre 2009).

⁶⁶³ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, fin mars 2005, déjà cité dans la première partie, p. 55.

Qasr concernant la bourse. Il s'agit apparemment de bonnes nouvelles pour les actions (...). Elle s'installe et se met à calculer ses gains, empruntant sur le bureau la calculette ; Amîn fait de même. Quand il voit qu'il n'a gagné « que » 4000 JD [dinars jordaniens ; les transactions à la bourse palestinienne se font en dinars jordaniens et en dollars américains], il dit : « Seulement ? » Tout le monde se met à téléphoner pour annoncer la bonne nouvelle.

Arrivent d'autres personnes : 'Affî le Samaritain, Abû Bashîr al-Shakâ'a, Abû Rûh. Chacun s'avance, serre la main d'Amîn qui en profite pour annoncer la bonne nouvelle des actions⁶⁶⁴.

Tous les membres des séances possédaient un nombre conséquent d'actions. Pour eux, le boom de 2005 représentait des gains non négligeables ; mais cette frénésie des actions ne concernait pas seulement les notables et hommes d'affaires.

Je croisais souvent Salâh al-Masrî, le directeur du *hadaf*, à la savonnerie Tûqân. La première fois que j'étais allée le voir avec Amîn au *hadaf*, il s'était présenté comme son « ami » et son « associé ». Lorsque j'y retournai, pour un entretien plus formel, en septembre 2005, je lui demandai qui étaient les gens qui venaient acheter des actions. Sa réponse fut immédiate :

« Il y en a de toute sorte. (...) Il y a les « économistes » et il y a aussi (...) des dames qui ne travaillent pas, qui viennent investir ce qu'elles ont, plutôt que de les mettre à la banque ou quoi... elles se disent : « Je vais investir dans les actions, c'est mieux que la banque »... (...) et toi regarde, comme tu me l'as dit, tu viens ici [au *hadaf*] et tu remarques que... le vendeur de légumes (*al-khudârjî*), le marchand ambulant achètent des actions⁶⁶⁵. »

Diana avait des actions – elle me confia une fois que c'était sa source de revenus la plus substantielle ; c'était Farûq Tûqân qui l'avait aidée pour son premier investissement. Mûsâ, ouvrier à la savonnerie Tûqân, avait des actions ; ce fait suscitait d'ailleurs des commentaires de la part des ouvriers « du haut », qui y voyaient un indice de plus que Mûsâ était « du côté des *mu'allimîn* (pluriel de *mu'allim*) »⁶⁶⁶. Le chauffeur de camion Ahmad Dweikât, s'il affectait de dire que « ce n'était pas pour lui », semblait toutefois hésiter lorsqu'il voyait Mûsâ prendre conseil auprès de Diana.

Ce succès des investissements boursiers pouvait être perçu comme paradoxal, étant donné le marasme économique et le manque – selon les termes de Salâh al-Masrî – de « culture des actions » (*thaqâfat al-ashum*) dans la société palestinienne de l'intérieur. « Celui qui est à l'étranger bien sûr [les investisseurs étrangers], il comprend mieux ce qu'il est en train de faire, plus que celui d'ici », disait-il. Selon Salâh, c'était une forme de bouche-à-

⁶⁶⁴ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, avril 2005.

⁶⁶⁵ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

⁶⁶⁶ Voir *infra*, Troisième partie.

oreille, de rumeur qui était la cause de l'intérêt de ceux qu'il appelait les « petits » pour l'investissement boursier, plutôt qu'une réelle compréhension des lois du marché.

« (...) les actions... les gens y ont été introduits depuis peu. En se fondant sur la rumeur, la réputation, quelqu'un (...) qui te dit hier j'ai acheté une action à 100 dinars (...) aujourd'hui j'ai gagné 200 dinars... les gens ont commencé à s'encourager mutuellement. Ça fait partie de la prise de conscience, disons. (...) dernièrement, les femmes se sont mises à être jalouses les unes des autres. « Mon mari a acheté ça... on va aller le dire à... », et donc il y a même des gens qui sont venus vendre leur or. “Tu as vu celle-là elle a vendu ça, elle a gagné 50 dinars, allons vendre cet or ...”⁶⁶⁷ »

C'était un véritable phénomène de mode que décrivait Salâh. En l'absence de « culture des actions », cette nouvelle frénésie était, selon Diana, la conséquence paradoxale de l'étranglement économique, de l'absence de perspective et de possibilités de planifier l'avenir.

« C'est la seule chose qui marche en ce moment à Naplouse. Certaines personnes qui n'ont pas beaucoup d'argent en achètent [des actions] car ils sont presque sûrs de gagner quelque chose ; bien entendu la plupart ne comprend pas comment ça marche, mais a entendu que Un Tel a gagné tant d'argent comme ça, donc se dit : “Pourquoi pas moi ?”⁶⁶⁸ »

Le phénomène prit une telle ampleur que le mensuel français *Le Monde Diplomatique* fit la part belle aux « actions » dans une pleine page consacrée, en 2005, à Naplouse, « Laboratoire de la Troisième Intifada ». L'auteur de l'article cite Ayman al-Shaka'a :

« *C'est une folie, les gens ne parlent que de ça*, dit M. Ayman Al-Shakaa, le directeur de cabinet de l'ancien maire, M. Ghassan Al-Shakaa. *Dans les villages alentour, il y a même des femmes qui vendent leurs bijoux pour investir en Bourse*⁶⁶⁹. »

L'image de femmes vendant leur or ou leurs bijoux pour acheter des actions est à cet égard très parlante. La crise de l'emploi et de l'activité productive locale ne faisait qu'encourager cette forme de fuite en avant, qui poussait à investir le produit de longues années d'épargne ; « comme une échappée belle au pays des possibles. Possible de s'enrichir, de voyager, de s'affranchir du désespoir ambiant⁶⁷⁰ ». L'achat d'actions et le suivi de la Bourse, pour les tout nouveaux petits porteurs, pouvaient apparaître aussi comme une manière d'occuper le désœuvrement.

« Il y a des gens qui viennent tous les jours [au *hadas*] ! (...) La plupart n'ont pas de travail. Ou leur fils est dans la boutique, ou il est en vacances, et tout donc il vient tous les

⁶⁶⁷ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

⁶⁶⁸ Entretien avec Diana, avril 2005.

⁶⁶⁹ « Dans Naplouse, laboratoire de la troisième Intifada », Benjamin Barthe, *Le Monde Diplomatique*, juillet 2005.

⁶⁷⁰ Benjamin Barthe, *art. cit.*, 2005.

jours de 9h jusqu'à midi. Il s'assied, boit du café et fume (...). Ça c'est des gens qui aiment bien regarder... ils s'amuse en même temps⁶⁷¹. »

Salâh ajoutait :

« Soyons réalistes : s'il n'y a pas de gros investisseurs, il n'y a pas de marché. Parce que le pouvoir d'achat, ce sont eux qui l'ont. (...) Les petits, ils ne constituent pas la part importante du marché. Mais ils nous sont très utiles dans le marché. Nous sommes contents que ces groupes puissent entrer et investir⁶⁷². »

Dans ce contexte, les compagnies comme le *hadaf* de Salâh al-Masrî contribuaient à faire entrer la Bourse dans la vie quotidienne des Nâbulsîs.

Le hadaf (Target for Investment and Securities)

Le *hadaf* n'était de loin pas la seule compagnie d'investissement à Naplouse ; c'était cependant l'une des premières. Elle avait été fondée en 1997, au moment de la première session de la Bourse, par Salâh al-Masrî, qui la dirigeait. Elle était présidée par Farûq Tûqân, et Amîn était membre du conseil d'administration. En cette période de *boom* de 2005, Amîn passait un temps considérable à s'occuper des affaires du *hadaf*, au point que Diana lui reprochait parfois de négliger la savonnerie.

Le *hadaf* jouissait d'une position centrale : il était situé à côté de la vieille ville, à deux rues de la savonnerie, près du Dawwâr et du souk de l'or. Cette proximité permettait à Amîn de s'y rendre régulièrement. Il connaissait toutes les employées, dont la sœur de Diana, et aimait venir plaisanter avec elles et leur offrir des chocolats. Cette localisation était également stratégique, selon les propos de son directeur Salâh : la centralité du *hadaf* permettait d'intégrer le marché financier et sa « culture » dans la vie quotidienne des Nâbulsîs, en le rendant accessible à toutes et à tous.

« [Au début] le bureau n'était pas ici, mais d'abord à Rafîdîa. L'endroit ne m'a pas plu parce que (...) les gens ne viennent pas le matin à Rafîdîa, ils aiment tout faire ici, dans le coin de la [vieille] ville (*fî mantiqat al-balad*). Donc je suis venu dans ce coin et j'ai trouvé que c'était l'endroit le plus approprié (*ansab makân*). Cet immeuble appartient à Sabîh, à mon oncle [il s'agit du multimillionnaire Sabîh al-Masrî]. (...) J'ai fait des travaux à l'intérieur... et j'ai fait ce que tu vois aujourd'hui. Et vraiment, la localisation est très importante (*al-mawqi' ktîr muhimm*), parce que le Nâbulsî, en général, aime venir en ville, acheter des légumes et de la viande, et les vêtements, tout, la banque, il fait tout en même temps, au même endroit. Le *center al-balad* à Naplouse... c'est quelque chose de très important⁶⁷³. »

⁶⁷¹ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

⁶⁷² *Idem*.

⁶⁷³ *Idem*.

Occupant, en 2005, la taille d'un appartement de quatre à cinq pièces, le *hadaf* était en train de s'agrandir, et des travaux s'effectuaient de l'autre côté de l'escalier. C'est que l'effervescence boursière était un événement relativement nouveau. Le *hadaf* avait connu des moments de grande difficulté, en particulier avec la deuxième Intifada.

« En 2000, il est arrivé... on sait tous ce qui est arrivé [Salâh al-Masrî fait allusion à la deuxième Intifada]... ça a été une reculade énorme... (...) et ça nous a causé à nous aussi de grandes pertes. On est restés quatre ans de 2000 à 2004 dans une situation lamentable, au point que j'ai pensé fermer la société. (...) ⁶⁷⁴. »

Le discours de Salâh n'était pas sans rappeler, dans une certaine mesure, celui de 'Imâd al-Masrî, quand il parlait, à propos de la savonnerie, de la politique des « fils du Hajj Tâher » : « C'est connu chez nous. La famille Masrî (*dâr al-Masrî*)... On ne laisse personne. (...) Les fils du Hajj Tâher, on est tous comme ça ⁶⁷⁵. »

« Moi... je n'ai renvoyé personne (...) je n'ai rien fait en ce qui concerne les employés, j'ai seulement diminué leur salaire de 20 à 25%. Pour aider un peu à comprimer les dépenses... (...) Mais *hamdulillah* [grâce à Dieu] depuis... un an à peu près au mois d'août-septembre (...) la situation politique a commencé à s'améliorer (...) et on a recommencé à avoir des contacts avec l'étranger et à faire pénétrer et investir l'étranger dans nos marchés ⁶⁷⁶... »

La compagnie, de fait, s'appuyait sur de solides capacités budgétaires. Farûq et Amîn Tûqân au conseil d'administration, Salâh al-Masrî comme directeur : le *hadaf* était tenu par de puissantes familles, d'une grande solidité financière. Il avait pu traverser la crise de la deuxième Intifada. Plus : participer à l'implantation du marché dans la vie quotidienne et la « culture nâbulsîe ». Les membres des séances, lorsqu'ils discutaient de la Bourse, parlaient tout autant du *hadaf* que des « actions ». Le *rubo'*, après être passé à la savonnerie, se rendait tous les matins au *hadaf*. L'endroit, à la différence de la virtualité du monde de la Bourse, représentait un cadre concret, dans un environnement familial, à taille humaine. On pouvait y passer quotidiennement, et y serrer quelques mains tout en fixant les écrans. Le *hadaf* possède également des branches à Ramallah et à Hébron. Son site Internet précise :

« Le *hadaf* a pour objectif de couvrir tous les centres palestiniens importants avec des branches locales, et de pénétrer les marchés arabes et internationaux afin d'obtenir le plus grand nombre d'investisseurs, et de supporter le marché palestinien naissant ⁶⁷⁷. »

L'euphorie des actions fut pourtant de courte durée : en Palestine comme (et même plus) qu'ailleurs, le marché boursier est soumis aux aléas de la vie politique. L'accession du

⁶⁷⁴ *Idem.*

⁶⁷⁵ Voir *supra*, Première partie, p. 146.

⁶⁷⁶ Entretien avec Salâh al-Masrî, 2005.

⁶⁷⁷ Voir www.targetinvest.ps/aboutus.htm (consulté le 2 octobre 2009). Je traduis (de l'anglais).

Hamas au pouvoir municipal, puis législatif en 2006 eut pour conséquence quasi-immédiate une chute des cours et des investissements : les gros investisseurs étrangers se retirèrent, tandis que les petits manquaient des liquidités nécessaires pour continuer à investir. Ouvrons une brève parenthèse pour rappeler qu'après la victoire du Hamas, Israël cessa pendant plusieurs mois de reverser les taxes à l'Autorité palestinienne, ce qui, concurremment au gel de l'aide internationale, provoqua la paralysie financière du gouvernement, incapable de payer les salaires des fonctionnaires. Il faut pourtant préciser que cette chute ne représenta pas un effondrement⁶⁷⁸.

En 2006 à la savonnerie Tûqân, on parlait toujours autant des actions ; mais c'était le plus souvent pour s'en plaindre. Les bonnes nouvelles étaient accueillies avec d'autant plus d'enthousiasme qu'elles étaient plus rares. La chute de la bourse renvoyait au basculement de la situation économique, elle-même conséquence directe de la « situation » politique. Les sujets de conversation à la savonnerie reflétaient aussi cette « situation » en ville. Celle-ci avait changé en 2006, ce que je remarquai immédiatement à mon retour à Naplouse, en mars.

2°) La « situation »

J'avais quitté Naplouse à la mi-septembre 2005, et depuis mon départ, le Hamas avait gagné les élections municipales à Naplouse en décembre 2005, puis législatives en janvier 2006. Dans cette ville où les rôles politiques clé étaient traditionnellement tenus par l'*establishment* local, des notables de grandes familles reconnus comme Salâh al-Masrî avaient été battus, au profit de personnes au statut parfois plus modeste, et pour lesquelles le Hamas avait joué le rôle « d'ascenseur social ». J'appris par exemple, à mon retour, que le Cheikh Dawwûd Abû Seîr, ancien ouvrier des savonneries (et qui travailla longtemps à la savonnerie Tûqân) avait été élu député. Sur les affiches Hamas placardées un peu partout, on le voyait arborer un air grave, pourtant légèrement souriant. En me rendant à la savonnerie Tûqân vers 10h du matin, j'avais d'ailleurs l'intention de féliciter son frère Ayman, qui y travaillait toujours en haut (à la découpe), pour ce succès. Ayman Abû Seîr, comme son frère

⁶⁷⁸ D'après le rapport de la Bourse palestinienne pour 2006 : « Alors qu'il était confronté aux pires conditions politiques et économiques dans la région, l'index *Al-Quds* perdit seulement 46,39% pour fermer à 605 points, ce qui est moins que les 52,53% de perte pour l'index saoudien Tadawul all stocks (TASI), et comparable aux 44,42% de perte de l'index Dubai Financial Market General » (*Palestine Securities Exchange (PSE) 2006 Annual Review, doc. cit.*).

ainé Dawwûd, est appelé « cheikh » par les autres ouvriers (il fait parfois le discours du vendredi à la mosquée al-Nasr de la vieille ville), et membre du Hamas⁶⁷⁹.

Lorsque j'arrivai à la savonnerie, Amîn était justement à son meuble-bureau en train de faire des comptes avec Ayman, assis en face de lui. Diana était à sa droite, et discutait avec Mûsâ. Après les salutations d'usage, nous commençâmes rapidement à discuter de la « situation » à Naplouse. Je pensai tout d'abord que Diana parlait de la situation politique (par rapport aux étrangers, ou au Hamas), car elle me demanda « comment j'avais trouvé la situation en ville ». En mars 2006 en effet, à la suite de la publication dans un journal danois (et plusieurs autres européens) de caricatures du prophète Mahomet, Naplouse et Gaza ont été le théâtre de quelques manifestations d'hostilité envers les étrangers (*ajnabî-s*). A Gaza, il y eut quelques kidnappings. A Naplouse également, un Français fut kidnappé pendant quelques heures par des brigades de la vieille ville. A mon retour, l'atmosphère était assez lourde en ville envers les *ajnabî-s*. J'entendais des réflexions sur mon passage : « Attention, elle est peut-être danoise ! » Mais en fait, Diana parlait des actions, et de la situation économique. « Quand tu étais là, c'était très haut, maintenant c'est trop bas », se plaignit-elle. Nous parlâmes tout de même un peu du Hamas. Diana avait l'air plutôt effrayé, mais se garda de faire des commentaires devant Ayman. Quant à Amîn, il leva les yeux au ciel.

Etant donnés son âge, et surtout son statut social et économique, les changements politiques ne faisaient plus beaucoup de différence pour Amîn ; il se contentait de les appréhender avec une sorte d'indifférence proche du dédain. Seuls quelques signes ou remarques, faites en passant, attestaient de ses opinions. Sa mimique (il leva ostensiblement les yeux au ciel) était révélatrice de la piètre opinion qu'il avait du Hamas. Mais elle exprimait également désapprobation et impuissance devant le fait que des gens comme le frère d'Ayman, ancien ouvrier, aient pu accéder aux fonctions législatives. Si Amîn ne disait rien, c'était sans doute moins par délicatesse pour Ayman que parce qu'il n'y avait plus grand-chose à dire. Amîn se comportait en ancien citoyen d'une autre époque, d'ores et déjà spectateur d'une « situation » qui froissait son bon sens et son étiquette.

La politique était, de fait, on l'a dit, peu présente dans les discussions qui animaient l'assemblée autour d'Amîn⁶⁸⁰, sauf quand une actualité brûlante rendait le sujet plus ou moins

⁶⁷⁹ Cheikh Ayman a été emprisonné par l'Autorité palestinienne en 2008, à cause de son appartenance au Hamas. Il n'est sorti des geôles de l'Autorité qu'au printemps 2009.

⁶⁸⁰ Sauf à considérer, bien entendu, que les débats sur les actions représentaient un sujet politique, dans la mesure où le domaine économique est (cela va de soi) étroitement imbriqué avec la politique. J'ai choisi de ne pas entrer dans cette discussion.

inévitables. Amîn était beaucoup plus intéressé par ses actions en bourse et les affaires du *hadaf*; et il n'hésitait pas à changer brutalement de sujet si celui-ci ne lui convenait pas.

Suite de l'opération « Haute tension⁶⁸¹ ». L'armée israélienne assiège la sécurité préventive [*al-amn al-waqâ'i*, c'est-à-dire la police palestinienne] près de la Muqâta'a [le siège du district].

Savonnerie Tûqân. Au fond de la savonnerie, Mûsâ et Abû Samîr versent les barils d'huile dans les puits. Amîn décide de s'installer dans la pièce du bureau. Il s'occupe d'arranger ses nouvelles tasses à thé.

Arrive 'Afîf le Samaritain. Il brandit le journal et ne parle que des événements de ce matin, répétant plusieurs fois à Amîn : « Ils encerclent la sécurité préventive ». Amîn n'est pas trop intéressé, et se moque de Diana qui est très énervée. Puis il demande des nouvelles des actions⁶⁸².

On l'a vu, Amîn Tûqân possédait à son bureau les prérogatives du maître des lieux dans une salle de réception, qui est, selon Jean-Charles Depaule, « (...) toujours le lieu d'un *pouvoir*, au moins symbolique, puisqu'elle est une source de prestige pour son propriétaire. (...) on y vient pour « boire son café et écouter ses paroles »⁶⁸³ ». Il jouissait d'une autorité indiscutée auprès des ouvriers, ainsi que d'un prestige certain, attaché à son nom, mais aussi à sa prestance et à sa générosité. De discours d'échange, la parole d'Amîn à son bureau se changeait volontiers en discours de prestige, lorsqu'il racontait les multiples voyages qu'il avait faits dans sa jeunesse, et jusqu'à une date assez récente. Il possédait un don indéniable de conteur, et les anecdotes qu'il racontait sur Bangkok, Singapour, les casinos des Philippines ou de Thaïlande amusaient l'assemblée, tout en confortant son prestige.

Cela fait trente jours que le pont est fermé⁶⁸⁴. À la savonnerie Tûqân, c'est le dernier *bast*. Sultân, au téléphone, rapporte à l'interlocuteur que le travail « est arrêté ». Amîn n'en est pas moins là tous les matins, entre ses visites aux banques et au *hadaf*. Ce matin, il a à son bureau un officier des *mukhabarât* [les services de renseignements palestiniens]. Face à lui, il se livre à une comparaison des places en première classe dans les avions sur la ligne Amman-Bangkok, expliquant que l'avion personnel d'Elvis Presley a été transformé en restaurant de luxe à Manille, où le pourboire à lui seul s'élève à 100 dollars... Tout cela sous le regard éberlué d'Ahmad Dweikât, toujours au chômage technique depuis maintenant un mois⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ En juillet 2006, après la mort d'un soldat israélien dans une embuscade dans la vieille ville de Naplouse, l'armée israélienne avait lancé l'opération « Haute Tension ». Plusieurs bombardements avaient achevé de détruire l'ancien gouvernorat et la prison déjà en ruine, ainsi que le siège de la police.

⁶⁸² Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, 19 juillet 2006.

⁶⁸³ Salim, Sh. M., 1963, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, Londres, the Athlone Press, p. 75, cité par Depaule, J.-C., 1997, *art. cit.*, p. 22.

⁶⁸⁴ Sur la crise du pont, voir *supra*, Première partie, « La crise du pont (1) », p. 111.

⁶⁸⁵ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mai 2005.

Ce prestige se transformait-il pour autant en pouvoir ? S'agissait-il d'un pouvoir « à l'ancienne » comme certaines personnes semblaient le suggérer ? Mon amie Rana par exemple, jeune fille d'une bonne famille de Naplouse et qui fait actuellement ses études de micro-biologie en région parisienne, me faisait remarquer, à l'époque de mon enquête, qu'Amîn Tûqân correspondait exactement à l'image qu'elle se faisait d'un grand notable de Naplouse dans les années 1940.

2. Le pouvoir d'Amîn Tûqân

Le bureau d'Amîn (on l'a déjà abondamment noté) était au moins autant un espace de réception qu'un lieu de direction. Bien plus que sa maison, où il habitait avec ses deux sœurs aînées, c'était la savonnerie qui représentait le point d'ancrage local d'Amîn Tûqân. Même s'il s'y montrait plus occupé par le *hadaf* ou ses obligations sociales que par la gestion de l'entreprise, c'était néanmoins là qu'il était « visible » et recevait. Il manifestait ainsi, matériellement, l'ancienneté de l'ancrage de la famille dans la ville. La présence de la savonnerie au Dawwâr, et la présence d'Amîn dans la savonnerie attestaient d'une continuité temporelle face au changement du paysage urbain sur la place centrale. Le temps et les époques passaient, la savonnerie était toujours là, avec les notables réunis à son bureau⁶⁸⁶. Elle fonctionnait encore comme marqueur de notabilité et de prestige citadins ; marqueur qui semblait toutefois basculer dans le passé. Signe des temps, les nouvelles générations affectaient parfois de ne pas savoir que ce bâtiment était une savonnerie. Ou s'ils le savaient, affirmaient ignorer qu'elle fonctionnait encore, et que du reste il y avait encore des savonneries en activité à Naplouse.

1°) Un notable « à l'ancienne » ?

On l'a dit plus haut, les visiteurs d'Amîn appartenaient à la notabilité locale, membres de grandes familles ou encore de la communauté samaritaine. Harûn venait régulièrement, à la suite de son père Sallûm qui était chef de la communauté. Connaître et fréquenter les Samaritains, les plus anciens habitants de Naplouse, est un marqueur de notabilité locale, ancrant l'ancienneté d'appartenance avec la continuité historique dans la ville. Ainsi que le souligne Lamia Radi :

⁶⁸⁶ Voir *supra*, ce qu'écrit Sahar Khalifa à propos de la savonnerie Tûqân, p. 265.

(...) à Naplouse, faire partie du local et se situer dans une continuité historique, c'est faire partie de la délégation de notables qui rend visite aux Samaritains le jour de la Pâque juive (...) ; c'est également posséder une petite usine de savon⁶⁸⁷.

Amîn était invité tous les ans à venir partager le repas de Pâques chez les Samaritains. Il était également invité à leurs mariages : je l'avais une fois accompagné à un mariage samaritain, dans une salle de fête de Naplouse, où nous avons rencontré toute la notabilité locale. Les mariages des Samaritains sont en effet souvent organisés à Naplouse, de façon à ce que des habitants de la ville puissent y assister, car le village des Samaritains est séparé par un checkpoint totalement fermé aux Palestiniens. Signalons au passage que les Samaritains et leurs coutumes (à commencer par leur aspect physique) suscitaient toujours de la curiosité à Naplouse. Nombre de mes amis s'étaient montrés fort intéressés quand je leur ai dit que j'étais allée à un « mariage samaritain », et avaient insisté pour que je leur montre les photos que j'avais prises.

Fréquenter les Samaritains avait pour Amîn un intérêt bien moins symbolique et beaucoup plus pratique : profitant de leur capacité de mobilité, ainsi que de la relative facilité avec laquelle (en tant que grand commerçant) il pouvait obtenir un permis pour aller en Israël, Amîn se rendait régulièrement avec Harûn sur le front de mer à Hertzliyya⁶⁸⁸, afin de se régaler de crevettes et de poisson frit, ce qui permettait ensuite de nourrir (si l'on peut dire) les discussions des séances. Après la première attaque d'Amîn en 2006, et son installation dans un hôtel à Hertzliyya pour sa convalescence, Harûn allait le voir tous les jours pour lui faire signer les papiers de la banque et du *hadaf*⁶⁸⁹.

Amîn ne se rendait plus, pourtant, au déjeuner de Pâques chez les Samaritains. A la Pâque 2005, je l'avais vu téléphoner à Harûn pour s'excuser. J'avais été étonnée qu'Amîn rate une occasion de faire un déjeuner de *zarb*, plat de viande ou de poulet cuit à l'étouffée dans un four creusé dans le sol, qui est la spécialité des Samaritains. Mais il m'avait expliqué que « s'il y allait [chez les Samaritains], il serait trop sollicité ». De fait, les cartes d'invitation affluaient à son bureau. Mais il semblait se désintéresser de plus en plus de ce genre d'obligations sociales, attestant par là de son anticonformisme. Il préférait se rendre aux événements du centre culturel français (la directrice était une amie personnelle d'Amîn). Cela

⁶⁸⁷ Radi, L., 1997, *op. cit.*, p. 274.

⁶⁸⁸ Hertzliyya (dont le nom a été formé à partir de celui du père du sionisme, Theodor Hertzl) se trouve au bord de la mer à proximité de Tel Aviv.

⁶⁸⁹ Il fut alors embauché par Farûq Tûqân comme employé de la société. Voir *infra*, Quatrième partie.

représentait pour lui, qui avait abandonné les voyages en Extrême-Orient, une distraction plus exotique...

J'accompagnais parfois Amîn lors de ses sorties matinales hors de la savonnerie. Lorsqu'il allait à la banque, il montait directement au bureau du directeur. Un matin, j'allai avec lui à la compagnie Jawwâl, car il voulait demander un nouveau numéro de téléphone portable. Il entra pour voir le directeur. Amîn m'avait raconté que la veille, un jeune employé avait voulu lui faire déposer une caution « de 8000 shekels ». Amîn était outré qu'on ait pu lui demander une telle chose « à lui », Amîn Tûqân. « Ils ont rapporté ça de Ramallah, cette histoire de caution », grommela-t-il. C'étaient sans doute, en réalité, des transformations de la société palestinienne citadine plus profondes qu'une simple rivalité entre Naplouse et Ramallah qu'Amîn pointait ainsi. Il dénonçait implicitement une transformation du lien social vers des formes plus « marchandes », qui entraient en concurrence avec des règles de sociabilité plus anciennes, attachées au nom et au visage, jouant sur des liens et une reconnaissance personnels. Pour reprendre des termes de Boltanski et Thévenot, il manifestait par là son appartenance à un ordre reposant sur la confiance accordée à la grandeur de sa famille / maison (*dâr*)⁶⁹⁰, et le refus du monde simplement marchand, « peuplé d'individus (...) entrant les uns avec les autres dans des relations d'*hommes d'affaires*⁶⁹¹ » qui semblait s'imposer, de manière de plus en plus visible, depuis les accords d'Oslo.

C'était pourtant bien Ramallah qu'Amîn Tûqân accusait. La phrase : « Ils ont apporté ça de Ramallah » était, à elle seule, un petit concentré de l'antagonisme qui opposait les deux villes. Amîn liait les transformations des règles de sociabilité, vécues comme une forme de fin d'une époque, avec la récente promotion de Ramallah comme capitale économique de la Palestine, aux dépens de Naplouse. C'est en outre à Ramallah qu'habite une grande majorité de '*â'idîn* (les *returnees*), ces Palestiniens « rentrés » en Cisjordanie après les accords d'Oslo, souvent promus à des postes importants de l'Autorité palestinienne et auxquels les grandes familles de l'intérieur n'accordent que peu de légitimité⁶⁹². Ils ont contribué à imprimer à la ville de Ramallah un mode de vie vu comme plus occidentalisé et individualiste que dans une cité conservatrice comme Naplouse, encore très largement arc-boutée sur le prestige de ses grandes familles « de souche » (*asliyya*). Amîn Tûqân affirmait donc, de la sorte, que les relations sociales « à Ramallah » ne fonctionnaient plus comme il s'estimait en droit de

⁶⁹⁰ Voir *supra*, Première partie, les valeurs de l'honneur familial.

⁶⁹¹ Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 247.

⁶⁹² Sur les *returnees*, voir Picaudou, N., Rivoal, I. (dir.), 2006, *Retours en Palestine. Trajectoires, rôle et expérience des returnees dans la société palestinienne après Oslo*, Paris, Karthala.

l'attendre à Naplouse, où « tout le monde sait qui est Amîn Tûqân ». Ceux qui l'ignoraient (en général la « nouvelle génération ») attestaient par là même qu'ils n'appartenaient plus à la même époque.

Figure respectée en ville, Amîn était fréquemment sollicité pour des services. Il recevait, à son bureau, ceux que Baker et David ont appelé des « quémandeurs », venus pour une requête ou une intercession (*wasta*). Comme je passais en 2005 et 2006 le plus clair de mes matinées à la savonnerie Tûqân, j'ai assisté à quelques-unes de ces demandes.

2°) La *wasta* d'Amîn Tûqân

Ce qu'Amîn faisait le plus souvent était d'endosser des chèques pour les autres, car il manipulait constamment de fortes sommes d'argent liquide. Il le faisait d'ailleurs aussi pour moi, ainsi que pour la directrice du centre culturel français. Souvent, plusieurs personnes se présentaient en même temps à la savonnerie « pour les chèques ». Amîn, très consciencieusement, les signait pour les faire encaisser. « C'est ma banque mobile à moi » (*haza al-bank al-mutaharrik taba'î*), me dit un jour une de ces personnes en riant.

Un autre jour, j'avais quitté Amîn à son bureau en train de boire du café avec le comptable. Le matin, il s'était occupé de faire une procuration pour vendre la voiture d'un dentiste qui allait s'installer en France. Lorsque je revins à la savonnerie quelques heures plus tard, je le trouvai en train de consoler une fille samaritaine qui avait un problème d'héritage avec son oncle.

Un autre jour encore, j'allai à la savonnerie avec Hakîm. Amîn était occupé avec une dame qui lui demandait un service : il devait se porter garant (*kafil*) pour une somme d'argent qu'elle voulait emprunter. Hakîm lui demanda si c'était quelqu'un de la famille : « Pas de la famille ni rien du tout ! *Khalas*, Amîn ! », lui répondit ce dernier.

« *Khalas*, Amîn ! » Certains services étaient demandés à Amîn, non seulement pour la notoriété due à son nom, donc à sa maison et sa lignée, mais aussi en invoquant son prénom, c'est-à-dire sa personne. On faisait alors appel à sa richesse et sa générosité. Amîn pouvait également intervenir, faisant jouer ses relations personnelles, pour arranger des problèmes d'héritage chez les Samaritains. Ce genre d'activités occupait une bonne partie de son temps ; un peu trop, même, du point de vue du *staff*. Pour eux, c'était un exemple de plus de la négligence avec laquelle il menait les affaires de la savonnerie. Certains des services étaient

des obligations qu'il ne pouvait éviter, et qui découlait de sa position en ville ; d'autres étaient plus affaire de gentillesse. « Ce n'est pas du travail », soupirait alors Diana.

La *wasta* (littéralement « médiation », « entre-deux ») dans le monde arabe a été généralement étudiée comme un élément de l'organisation patriarcale, qui permet au système clientéliste de fonctionner. Christine Jungen, qui l'a étudiée dans le cadre jordanien, la définit comme une pratique d'intercession auprès d'un tiers (notre « piston »), le terme désignant aussi bien le mécanisme ou la pratique que la personne qui pratique l'intercession, à savoir l'intermédiaire. Elle voit dans la *wasta* un pilier pour l'accès aux ressources, qu'elles soient économiques, politiques ou sociales, ainsi qu'un « mode opératoire fondamental dans la société jordanienne⁶⁹³ ». Celui-ci se retrouve dans l'ensemble des sociétés du Proche-Orient environnant⁶⁹⁴. Hisham Sharabî définit la *wasta* de la manière suivante :

C'est le mécanisme du *wasta* (médiation) qui confère sa souplesse et sa flexibilité au clientélisme. (...) [il] garanti[t] la protection et les intérêts matériels des individus, y compris de ceux dont la condition est la plus basse dans le groupe (...) Même l'individu de la plus simple extraction peut se faire entendre des centres de richesse et de pouvoir, par l'intermédiaire de parents ou d'amis, ou d'amis de parents, ou d'amis d'amis⁶⁹⁵.

Ce n'est pas le lieu de discuter le modèle de néopatriarcat proposé par Hisham Sharabî, ni celui des relations de clientélisme unissant les détenteurs de pouvoir dans le monde arabe à la population⁶⁹⁶. Ce qui m'intéresse ici est la définition qu'il donne de la *wasta* comme d'un mécanisme assurant une fonction de communication, jouant sur des réseaux familiaux et/ou de connaissance « amicale ». La manière dont le mécanisme s'opère, ainsi que la nature des liens mobilisés pour obtenir une intercession permet d'approcher, dans chaque société étudiée, « les modes de constitution de l'espace de connaissance, les réseaux de relations, et leur articulation avec les positionnements dans le champ du prestige⁶⁹⁷ ». Le fait d'être une *wasta* est bien la marque d'un certain pouvoir, pouvant se décliner à toutes les échelles possibles ; c'est ce pouvoir d'Amîn Tûqân qu'il nous reste à déterminer.

A Naplouse, c'étaient tout d'abord les valeurs reposant sur l'autorité et le prestige de son nom de famille⁶⁹⁸ qui rendaient possible la *wasta* d'Amîn Tûqân. Elle s'étendait aussi à

⁶⁹³ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁹⁴ A une plus large échelle, du reste, la *wasta* connaît des équivalents dans bien d'autres régions et aires culturelles, sans exclure, bien entendu, les sociétés dites « occidentales ».

⁶⁹⁵ Sharabî H., 1996, *Le néopatriarcat*, Paris, p. 81.

⁶⁹⁶ Pour cette discussion, on pourra se reporter à Signoles A., 2004, (*op. cit.*) p. 284, note 16.

⁶⁹⁷ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 312.

⁶⁹⁸ Voir *supra*, Première partie.

des liens interfamiliaux. Le réseau de notabilité locale dont Amîn était le centre occasionnel, dans sa savonnerie, reposait sur une appartenance commune à la ville et une unité générationnelle, mais aussi sur des liens d'intermariage qui unissaient, à des degrés divers, les trois familles Shaka'a, Masrî, et Tûqân, ainsi que d'autres du petit cercle.

[Autour du bureau d'Amîn, il y a Salâh al-Masrî, le *rubo'*, Harûn, deux autres Samaritains] Salâh a apporté une vieille photo, de quatre-vingts ans d'âge : on y voit le Hajj Ma'zûz al-Masrî, le Hajj Ahmad al-Shaka'a, Nash'at (le père de 'Imâd et le fils du Hajj Tâher), et quelques autres personnalités de la ville, dans les années 20-30. J'apprends à cette occasion que le Hajj Ahmad-al-Shaka'a est le grand-père de Salâh al-Masrî⁶⁹⁹.

Le *beîk*, oncle de 'Imâd al-Masrî et responsable de la savonnerie Masrî en Jordanie⁷⁰⁰, était, on l'a vu, le fils d'un mariage entre le Hajj Tâher al-Masrî et une femme de la famille Tûqân⁷⁰¹. D'autres habitués des séances, de la même manière, n'étaient pas seulement liés par des liens d'amitié, mais étaient aussi parents : Mâzen al-Shaka'a était marié avec la sœur de Silham Nimr, lui-même marié avec la sœur de Mâzen, selon la coutume du *badal* (échange), qui existait encore dans les anciennes familles. On voit ainsi que la notabilité locale entretenait jusqu'à une époque récente des liens d'intermariage, même si elle s'en défendait généralement. Par exemple, la famille Tûqân avait « pris » des femmes à la famille 'Abd al-Hâdî : Farûq Tûqân et Ja'afar Tûqân se trouvaient ainsi doublement cousins, par la mère et par le père. Leurs pères sont cousins germains (Ibrahîm Tûqân, fils de 'Abd al-Fattâh et Khalîl Tuqan, fils de Hâfez), et la mère de Ja'afar est la tante de la mère de Farûq, toutes deux de la famille 'Abd al-Hâdî. C'étaient donc des liens de parenté, et non la simple conscience d'appartenir à une même classe, qui permettaient aussi les intermédiations d'une grande famille de la ville à une autre.

Jouant sur ces liens familiaux, la *wasta* d'Amîn fonctionnait également grâce à un élément de topographie urbaine : installé au cœur de la ville, dans sa savonnerie, Amîn était facilement accessible. Sa fonction de savonnier (qui renvoyait à une mémoire d'« homme de métier ») ainsi qu'une sociabilité citadine faisant fi des antagonismes de classe (sans toutefois les remettre en cause) permettaient, de multiples manières, à un individu de « simple extraction » d'atteindre un « centre de richesse et de pouvoir » (pour reprendre les termes de Hisham Sharabi). Sa personnalité le rendait également très abordable : ses ouvriers ou le chauffeur de camion pouvaient s'adresser à lui pour une *wasta*. On a vu plus haut, par

⁶⁹⁹ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, 1^{er} mai 2006.

⁷⁰⁰ La famille Masrî avait ouvert une savonnerie à Irbid en Jordanie, lors de la première Intifada. J'y reviens *infra*, Quatrième partie.

⁷⁰¹ Le Hajj Tâher al-Masrî était connu pour s'être marié cinq fois, et n'avait eu pas moins de quinze enfants.

exemple, comment Amîn Tûqân était intervenu pour arranger une affaire entre le responsable de la savonnerie Masrî et le chauffeur de camion, Ahmad Dweikât⁷⁰².

Afin d'illustrer les différentes échelles de la *wasta*, et préciser un peu plus le niveau auquel s'exerce le pouvoir d'Amîn Tûqân ainsi que son sens, je reprends ci-après l'exemple de la crise du pont (c'est-à-dire la fermeture du pont aux marchandises Damia) en avril-mai 2005. On a vu qu'Ahmad Dweikât, lors de cette crise, ne pouvant rien faire à son échelle, avait besoin de se tourner vers des « puissants ». En examinant le point de vue d'Ahmad, et les personnes qu'il cherchait à mobiliser pour trouver la sortie de la crise, on peut se faire une idée des rapports de pouvoir local, en particulier de qui est considéré comme « puissant » à Naplouse, ainsi que de l'étendue et des ressorts de ce pouvoir.

3°) La crise du pont (2). Amîn Tûqân : un pouvoir « au niveau local »

J'ai raconté, dans la première partie, l'épisode de la crise du pont, ainsi que les tentatives d'Ahmad Dweikât, le chauffeur du camion, pour « faire quelque chose »⁷⁰³. Son attitude et ses propos, lors de cette crise, désignaient ceux qui, selon lui, avaient les moyens de régler le problème, et qu'il appelait les *mu'allimîn* (pluriel de *mu'allim*).

Ahmad peste contre les « *mu'allimîn* » qui ne font rien. (...) Après m'avoir dit qu'Amîn est une bonne *wasta* si je veux trouver un travail, il se ravise (...). En fait, il ramène ce jugement à son propre problème : Amîn pourrait appeler son frère Hâfez pour intervenir [dans la crise du pont], par exemple, mais en réalité il s'en moque (...) ⁷⁰⁴.

Trente jours que le pont est fermé. (...) Ahmad (...) me raconte qu'hier, il est allé à Jéricho avec une délégation de chauffeurs pour parler avec l'officier militaire. Apparemment la situation n'est pas complètement bloquée. (...) Le lendemain, tous les chauffeurs ont rendez-vous avec Ghassân al-Shaka'a dans son bureau de l'hôtel Qasr : « Il a le bras long (*ido tawîl*) », dit-il. D'ailleurs c'est très compliqué de prendre un rendez-vous avec lui. S'il a réussi, c'est parce qu'Amîn est intervenu, et lui a demandé personnellement. « Il a accepté parce qu'Abû Salâh [Amîn] ne lui demande pas tout le temps »⁷⁰⁵.

Ahmad Dweikât, on s'en souvient peut-être, critiquait la passivité d'Amîn pendant la crise du pont ; mais il désignait également l'échelle à laquelle se situaient son influence et sa *wasta*. Sur la scène locale, à Naplouse, Amîn Tûqân, de par l'importance de son nom et l'autorité symbolique qui y était attachée, pouvait faire jouer son influence pour trouver un

⁷⁰² Voir *supra*, Première partie, « La protection », p. 106.

⁷⁰³ Voir *supra*, Première partie, « La crise du pont (1) », p. 111.

⁷⁰⁴ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mai 2005.

⁷⁰⁵ *Idem*, quelques jours plus tard.

emploi à quelqu'un. A l'université Al-Najâh, par exemple, il lui suffisait de parler avec le président, le Dr. Râmî Hamdallah ; mais il n'était d'aucune utilité pour faire entendre sa voix auprès des Israéliens. En revanche, il pouvait faire appel à son frère aîné Hâfez, qui était, on l'a vu, le dernier membre Tûqân à avoir eu des fonctions politiques à Naplouse⁷⁰⁶. Hâfez Tûqân pouvait, depuis sa résidence à Amman, « faire quelque chose » c'est-à-dire traiter à la fois avec les Israéliens et les Jordaniens. Amîn Tûqân était donc *wasta* au sens propre du terme, intermédiaire vers quelqu'un de plus puissant, constituant non pas le centre de pouvoir à atteindre, mais un chaînon local dans le réseau d'entregent. Ce chaînon était crucial, car il était celui qu'Ahmad connaissait et qui lui était accessible. C'est bien grâce à la *wasta* d'Amîn qu'Ahmad espéra avoir accès à celui qu'il considérait comme le véritable centre de pouvoir, « l'homme fort » de Naplouse : l'ancien maire de la ville Ghassân al-Shaka'a.

Ghassân al-Shaka'a : « l'homme fort » de Naplouse ?

Dans les propos d'Ahmad, la hiérarchie entre deux types de pouvoir, celui d'Amîn Tûqân et celui de l'ancien maire Ghassân al-Shaka'a, était claire. Tout d'abord, c'était Amîn qui sollicitait Ghassân, faisant jouer des liens de connaissance interfamiliale. Ahmad insistait d'ailleurs sur le fait que ce rendez-vous était presque une faveur accordée à Amîn : « Il ne lui demande pas tout le temps ». Amîn Tûqân représentait bien, on l'a dit, le chaînon accessible à Ahmad vers le « puissant ». Ensuite, la légitimité du pouvoir de Ghassân al-Shaka'a était énoncée par Ahmad selon des critères qui articulaient autorité et prestige attachés à la personne du *leader* charismatique (« on a peur de lui »)⁷⁰⁷, et capacité à mobiliser des réseaux. Ahmad mettait en avant son caractère d'« homme fort », qui pouvait agir comme intercesseur auprès des Israéliens, faisant ainsi référence au rôle de relais que remplissait, traditionnellement, le notable.

J'objecte que Ghassân al-Shaka'a n'est plus maire de la ville. Ahmad me répond que cela ne change rien. « Il est entendu ». Tout le monde « a peur de lui », les gens continuent à le solliciter quand ils ont un problème. (...) Ahmad me donne pour exemple, il y a deux ans environ, quand les chauffeurs ont eu un problème avec leurs permis pour aller au pont. Toutes

⁷⁰⁶ Voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsîes », p. 587. A l'époque de la crise du pont en avril-mai 2005, Hâfez Tûqân, malade, résidait à Amman.

⁷⁰⁷ Rappelons que Max Weber énonce le caractère « charismatique » comme faisant partie des trois types (selon lui) de domination légitime (les autres étant les caractères rationnel et traditionnel). L'autorité du personnage « charismatique » repose sur son « caractère sacré », sa « vertu héroïque » ou sa « valeur exemplaire » (Weber, M., 1995, *Economie et société I. Les catégories de la sociologie*, Plon, p. 289). Weber précise qu'il s'agit d'un type idéal, qui ne se présente donc par définition jamais à l'état « pur » (*ibid.*, p. 290).

les démarches avaient échoué auprès des Israéliens, mais quand ils ont fait appel à Ghassân al-Shakā'a, ils l'ont vu téléphoner directement à l'officier : « Il donnait des ordres, fermement », et quatre jours plus tard le problème était réglé⁷⁰⁸.

Lamia Radi a expliqué le maintien en place des grandes familles de notables palestiniens, malgré les bouleversements sociaux très importants qui ont affecté la composition et l'organisation de la société, par leur rôle de relais du pouvoir dominant⁷⁰⁹. Selon elle, les Etats qui ont successivement contrôlé la Cisjordanie (à savoir l'Empire ottoman, l'Angleterre, la Jordanie et Israël) ont utilisé, voire créé des notables comme relais locaux de leur pouvoir. Ahmad Dweikât disait :

« Au début il y avait les familles Tûqân, Nimr... puis sont arrivés les Ottomans, les mêmes familles sont restées... puis les Anglais, les Jordaniens, les Juifs... toujours les mêmes familles, il n'y a que ça qui marche⁷¹⁰. »

Il se faisait ainsi l'écho d'une représentation partagée par de nombreux habitants de Naplouse : celle de voir les « responsables » comme des personnalités en lien avec « l'occupant » (qu'il soit anglais, jordanien, ou israélien). Jean-François Legrain, et plus tard Aude Signoles, ont en effet montré la permanence et l'héritage d'une « politique des notables » dans les Territoires palestiniens occupés, après l'arrivée de l'Autorité palestinienne. Ils ont cependant également montré que le sens du rôle de relais a évolué, avec l'arrivée de l'Autorité palestinienne, vers l'intermédiation et la protection. Dans le contexte de la fragmentation territoriale issue d'Oslo et aggravée par la deuxième Intifada, le notable devient courroie de transmission, « messenger », ainsi que l'écrit Aude Signoles, grâce à sa capacité de mobilité (« (...) le « puissant » n'est-il pas alors celui qui peut (encore) se déplacer⁷¹¹ ? »). Il assure également un rôle de protection contre l'arbitraire, face à la forte insécurité économique et politique. Aude Signoles rappelle que les « élus »⁷¹² municipaux font partie de ceux qui remplissent ce rôle d'intercesseur auprès d'Israël, car ils peuvent être amenés à négocier auprès d'Israël des aménagements aux contraintes. Elle souligne que les situations de crise ne font que renforcer cet aspect de leur rôle⁷¹³.

⁷⁰⁸ Extrait du journal de terrain, mai 2005.

⁷⁰⁹ Voir Radi, L., 1997, « La famille comme mode de gestion et de contrôle du social chez les élites traditionnelles palestiniennes », in Bocco, R., Destremau, B., et Hannoyer, J. (dir.), *Palestine, Palestiniens ; territoire national, espaces communautaires*, CERMOC, p. 351-365.

⁷¹⁰ Propos recueillis à la savonnerie Tûqân, mai 2005.

⁷¹¹ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 320.

⁷¹² Aude Signoles utilise des guillemets à « élus », dans la mesure où certains d'entre eux n'ont pas été élus, mais désignés par l'Autorité palestinienne en 1994.

⁷¹³ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 321.

Pour Ahmad Dweikât, c'était Ghassân al-Shaka'a qui incarnait toujours ce rôle de protecteur et d'intercesseur. Il n'était certes plus maire de la ville : mais son accès à l'Autorité palestinienne (il est toujours député du Conseil législatif, ainsi que membre du Comité exécutif de l'OLP) ainsi que ses relations de clientélisme envers certains des *shebâb* de Naplouse⁷¹⁴ en faisaient un personnage inévitable de la vie politique locale, une *wasta* incontournable en cas de conflit, et un intermédiaire potentiellement efficace avec la puissance occupante. Il convient de préciser, par parenthèse, que la plupart des grandes familles entretenaient des liens de clientèle avec des *shebâb*, qui les protégeaient des tracasseries des bandes rivales. Hâfez Tûqân par exemple, le frère aîné d'Amîn, avait pour garde du corps personnel un colosse originaire de la vieille ville et surnommé « al-Frans » (le Français). Amîn me raconta qu'un jour des *shebâb* étaient venus à la savonnerie avec des intentions de racket ; il avait suffi qu'al-Frans apparaisse pour régler le problème⁷¹⁵.

Bien plus qu'Amîn Tûqân, c'était donc Ghassân al-Shaka'a qu'Ahmad considérait comme à même de « faire quelque chose » lors de la crise du pont. Dans l'extrait cité plus haut, l'évocation de sa « fermeté » lors d'une conversation téléphonique avec un officier israélien est à cet égard révélatrice : il ne s'agissait pas seulement de servir de courroie de transmission. On l'a vu plus haut, Ahmad Dweikât, s'il se réclamait parfois de sa connaissance d'officiers israéliens, ne traitait jamais d'égal à égal avec eux. Ghassân al-Shaka'a, au contraire, « donnait des ordres » à l'officier. D'après Ahmad, il pouvait donc assouplir les décisions des Israéliens, voire les faire fléchir.

Le recours à Ghassân al-Shaka'a n'eut finalement pas de suite. Le jour où les chauffeurs de camion devaient le rencontrer, à son bureau de l'hôtel Qasr, il était absent, en réunion urgente à Ramallah...

Même si ce n'est pas directement mon propos, il n'est pas inutile de signaler en passant que la position de quelqu'un comme Ghassân al-Shaka'a n'était pas dénuée d'ambiguïté à Naplouse, entre prestige et détestation. Lorsque j'étais arrivée en 2005, j'avais été frappée par l'ambivalence du discours que j'entendais sur ce personnage à l'aura un peu trouble. Certains me disaient : « C'est un chien (*kalb*) et un collabo (*'amil*) » ; d'autres : « On aimerait qu'il revienne ». Ghassân al-Shaka'a avait en effet démissionné de son poste de maire à la suite de l'assassinat de son frère Barrâq, en 2004, par des *shebâb* du camp de

⁷¹⁴ Sur la « récupération » de *shebâb* (auparavant hostiles) qui devinrent ses gardes du corps par l'ancien maire, voir Laetitia Bucaille, 2002, *op. cit.*

⁷¹⁵ Al-Frans a été tué par les Israéliens dans la vieille ville lors de l'opération Rempart d'avril 2002.

réfugiés de Balata. Comme ce dernier lui ressemblait beaucoup, et de surcroît s'était fait assassiner au volant de sa voiture, il y a peu de doute sur la cible initiale du meurtre, ce qui montre l'ampleur de la haine dont Ghassân al-Shaka'a était l'objet, de la part d'une partie de la population. Aude Signoles parle également de son « prestige personnel certain auprès d'une partie de la population (ce qui ne l'empêche pas d'être abhorré par la jeunesse des camps de réfugiés) ⁷¹⁶...»

Si l'ambivalence autour du personnage de Ghassân al-Shaka'a est en grande partie due, sans nul doute, à ses méthodes autoritaires dans la gestion du pouvoir municipal ⁷¹⁷, elle est également à la mesure de celle qui prévaut, dans les représentations des habitants, sur les relations supposées de certains membres de grandes familles avec les Israéliens. Ces relations sont à double tranchant : elles leur permettent, on l'a dit, de faire entendre certains des intérêts de la population auprès de l'occupant. Mais le pouvoir de mobilité des élites, élites économiques transfrontalières ou bien proches de l'Autorité ⁷¹⁸, repose nécessairement sur des « liens » avec les Israéliens pour obtenir permis, statut de VIP, etc. Ces « liens », sans doute peu clairs pour une bonne partie de la population, peuvent rapidement être vus comme une forme de collaboration. Une élève du Centre culturel français de Naplouse me l'exprima crûment, lorsque qu'une membre de la famille Masrî exhiba devant nous son bronzage d'un week-end à Eilat, alors qu'il est interdit aux Palestiniens de pénétrer en Israël. S'il est du rôle du notable de se faire relais, la rancœur de certains des habitants, parmi les plus démunis, vient d'un sentiment de disproportion et de relégation, et alimente l'ambivalence de l'image des *mu'allim-s*.

L'image d'Amîn Tûqân était, elle, incontestée en ville. Ainsi que me le dit plus tard le comptable Abû Amjad, après la mort d'Amîn en août 2007 : « Sur Amîn, tout le monde était d'accord ; tout le monde l'aimait (*kân al-kul yihebbu*) ». C'est que le pouvoir d'Amîn Tûqân sortait peu du cadre de la ville. Il n'était pas un dirigeant politique ; il n'était pas non plus sur le devant de cette scène politique. La famille Tûqân, dont les membres furent *mutasallim-s* [responsables de district] de Naplouse jusqu'au XIX^e siècle, puis acteurs de la scène politique locale et jordanienne, n'a plus aujourd'hui, on l'a vu, de rôle politique. Le pouvoir de décision reposait sur des notables d'une autre envergure, qu'ils s'appuyaient sur des réseaux

⁷¹⁶ Voir Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 584.

⁷¹⁷ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, Chapitre VII.

⁷¹⁸ J'y reviens *infra* dans la quatrième partie.

politiques, comme Ghassân al-Shakā'a, ou économiques, comme son cousin Farûq Tûqân⁷¹⁹. De fait, Amîn Tûqân jouissait d'une notoriété que Lamia Radi qualifie de « issu[e] du niveau local⁷²⁰ ». Elle reposait sur le prestige de son nom, sur les relations face-à-face et personnelles tissées et suivies au jour le jour, ainsi que sur sa richesse. Ses liens avec des Samaritains, marque de son ancrage local et de son ancienneté d'appartenance nâbulsié, lui permettaient une certaine mobilité. Mais la reconnaissance que lui assurait l'alliance du nom (donc de la maison) et de la richesse était essentiellement limitée à Naplouse. Le pouvoir d'Amîn était circonscrit à l'aire locale, puisqu'il reposait sur le nom et le visage.

Cela ne signifie pas que ce pouvoir n'existait plus ; c'était son sens qui avait changé. Amîn Tûqân représentait l'ancrage local dont a besoin tout pouvoir à la territorialité plus large, pouvoir politique comme économique ; celui, par exemple, de son cousin Farûq. Amîn ne pouvait, sans doute, espérer faire autorité hors du territoire nâbulsié ; il avait, par exemple, besoin de solliciter Farûq pour obtenir des permis d'entrer en Israël⁷²¹. Réciproquement pourtant, le pouvoir transfrontalier de Farûq Tûqân avait besoin des réseaux d'Amîn. C'était bien Amîn qui contribuait à légitimer le pouvoir de la famille Tûqân, réseau étendu outre-Jourdain et dans le Golfe, en entretenant jour après jour des racines locales bien identifiées. Le pouvoir familial, lui-même issu de cette localité, n'aurait pu fonctionner sans cet enracinement social, et les appuis qu'il lui procurait en termes de réseaux immédiatement mobilisables. J'illustre ce point dans la dernière partie de ce travail. J'y montre comment ce réseau a pu être mis en action lorsque la famille fut prise au dépourvu par la subite attaque d'Amîn et son rapide décès en 2007.

Amîn Tûqân continuait à tenir salon, tous les matins, dans sa savonnerie. Mais du fait de la marginalisation économique et politique croissante de Naplouse face à de nouveaux pôles comme Ramallah ; de la diminution du volume d'affaire et de l'expatriation de la notabilité « réelle » qui s'affirme de plus en plus comme transfrontalière⁷²², la scène autour du bureau d'Amîn ressemblait de plus en plus à un théâtre où la sociabilité devenait pour elle-même sa propre fin. Les membres des séances y donnaient à voir⁷²³ le changement de sens des critères de la « grandeur », à une époque où la notabilité locale, si elle continue à produire une autorité mémorielle et symbolique, ne pèse plus de la même façon sur la prise de décision

⁷¹⁹ Voir *infra*, Quatrième partie.

⁷²⁰ Radi, L., 1997, *op. cit.*, p. 273.

⁷²¹ Voir *infra*, Quatrième partie.

⁷²² Voir *supra*, Première partie ainsi qu'*infra*, Quatrième partie.

⁷²³ Du moins pour la spectatrice que j'étais. J'insiste une nouvelle fois, au risque de me répéter, sur le fait que ces propositions sont des hypothèses et non des conclusions assurées.

nationale ou la définition de valeurs communément partagées. Ils n'étaient plus les « *leaders* locaux à destin national » que décrit Jean-François Legrain⁷²⁴, de l'époque où « Naplouse était Naplouse ». Cette impression se matérialisa en 2006 avec ce qui ressembla à la création d'un nouveau « rituel » aux séances d'Amîn : celui du petit-déjeuner.

2. « *Quand Naplouse était Naplouse* »

1°) Boire, manger : les *brunchs* d'Amîn

Un des éléments accompagnant le rituel de l'entrée ou de l'arrivée à la savonnerie était le café *sâda*. Amîn en buvait peu, mais Sultân en versait une petite tasse à chaque nouvel arrivant. On a vu que cette entrée (en matière) pouvait se décliner différemment selon les personnes : Abû Akram se servait lui-même, j'avais droit à de l'eau minérale avec ma tasse... Ce café était parfois – mais rarement – accompagné de pâtisseries, ou autres chocolats sortis du réfrigérateur caché derrière le paravent. Amîn les sortait pour un visiteur « à part » - pour moi, ou encore pour Diana, dont il se plaisait à décourager les multiples commencements de régime.

J'étais souvent accueillie, à mon arrivée à la savonnerie, par un jovial « *Shû aftartî il-yawm ?* (Qu'est-ce que tu as mangé aujourd'hui au petit-déjeuner ?) » lancé par Amîn, qui ne manquait pas d'ajouter que je prenais mon petit-déjeuner à l'aube, « comme les paysans ». En 2005, Amîn offrait généralement à ses hôtes, sur le coup de 10h du matin, un petit-déjeuner composé de thé et d'un sandwich de *ka'ak* au fromage. Le *ka'ak* est un genre de pain brioché, de forme elliptique et parsemé de grains de sésame. On le fourre au fromage, au *za'atar* (mélange de thym⁷²⁵) ou avec des *falâfel*-s. Harûn en rapportait spécialement de Jérusalem, où le *ka'ak* est réputé plus frais et meilleur.

Les repas, et la nourriture en général, étaient un important sujet de discussion et de préoccupation lors des séances. Les Nâbulûs sont connus pour apprécier la bonne chère ; c'était, apparemment, particulièrement vrai d'Amîn. C'est bien ce que me dit Diana, lorsque je revins à Naplouse en mars 2006, après plus de six mois d'absence.

⁷²⁴ Voir Legrain, J.-F., 1991, « Le leadership palestinien de l'intérieur (document Husayni, été 1988) », *Dossiers du Cédéj*, Le Caire, CEDEJ, p. 195.

⁷²⁵ *Za'atar* : thym. Ce nom est également utilisé pour désigner un mélange à base de thym, de graine de sésames et d'une épice rouge appelée *summâq*, le tout mouillé d'huile d'olive. Le *za'atar* est un produit typiquement levantin : on en trouve en Palestine, en Jordanie, en Syrie et au Liban. C'est un élément essentiel du petit-déjeuner traditionnel palestinien. Il se mange sur un morceau de pain préalablement trempé dans l'huile d'olive, que l'on plonge ensuite dans le *za'atar* qui y adhère alors parfaitement.

Amîn est assis à son bureau (...) Diana est à sa droite et discute avec Mûsâ. Arrive plus tard Abû Qâsem, dont la femme est spécialiste des « têtes » [les « têtes » (*rûss*) sont une spécialité de têtes de mouton farcies] : s'ensuit une conversation sur un repas fait la veille (chez l'un d'entre eux, je ne sais pas où). Diana me fait la remarque qu'Amîn « n'a pas changé, il parle toujours de nourriture (*akl*) tout le temps »⁷²⁶.

S'il se permettait de rater le *zarb* de Pâques chez les Samaritains, Amîn n'aurait en revanche pour rien au monde manqué l'agneau pascal de Randa, la femme de Sâmî. Les repas auxquels il était invité chez eux pendant le jeûne de Pâques faisaient déjà l'objet de beaucoup de commentaires (pour la majorité de l'assemblée, un repas sans viande était chose inconcevable). Amîn parlait de l'agneau de Randa, mijoté spécialement pendant trois heures pour la rupture du jeûne, avec une larme à l'œil... Ce phénomène s'accroît au fur et à mesure de mon enquête. A partir de 2006, Amîn se mit à organiser des *brunchs* à son bureau vers midi. Le *rubo* les appelait *ftughada*, construisant un néologisme qui à l'instar du *brunch* anglais est une alliance de *ftûr* (petit-déjeuner) et *ghada* (déjeuner). A la question : « *Shû aftartî il-yawm* » succéda « *Shû bidnâ niftar ilyawm* (qu'est-ce qu'on va manger aujourd'hui au petit-déjeuner ?) » : omelette ou *hummus* (pois chiches) et *fûl* (fèves)⁷²⁷ ? Foies de volaille ou *manaqîsh*⁷²⁸ ?

Je vais à la savonnerie. Autour d'Amîn : Salâh al-Masrî (qui revient d'un séjour à Sharm el-Cheikh) ; deux Samaritains. Plus tard arrive Harûn qui apporte du *hummus* et du *fûl*, et avait appelé Salâh pour qu'il vienne manger avec eux. Quand Harûn arrive, il salue longuement Salâh, qui lui répond en lui déroulant toute une liste de compliments (il le compare à une fleur que le soleil fait s'ouvrir...) Mais la bande ne serait pas complète sans le *rubo* auquel Amîn s'empresse de téléphoner. « Viens, il y a un petit déjeuner », dit-il.

Abû Rûh arrive ; il est près de 13h. Amîn lui dit qu'il est arrivé après le petit-déjeuner (*hummus*, *fûl* et *khalta* [mélange de yaourt et d'épices]), il reste des figues. Abû Rûh les mange (une douzaine), les unes après les autres. (...) Un peu plus tard, le portable d'Amîn sonne et il ne veut pas répondre ; Sultân répond pour lui et dit qu'il est à la banque. Le visiteur qui est là dit qu'il a appris à mentir, Amîn dit que c'est Harûn qui lui a enseigné⁷²⁹ !

Ce nouveau rendez-vous, et afflux de visites au bureau d'Amîn, non plus tôt le matin mais vers midi, se régularisa. Il occupait Amîn dès le milieu de la matinée, qui réfléchissait au menu, lançait des invitations... Les convives, s'ils ne se présentaient pas spontanément,

⁷²⁶ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2006.

⁷²⁷ Le *hummus* est une purée de pois chiches et de pâte de sésame ; le *fûl* est un plat de fèves cuites arrosées d'huile d'olive. Ce sont généralement des plats consommés au petit-déjeuner ; le *hummus*, servi avec des *falâfels*, fait office de snack, et est parfois servi en sandwich.

⁷²⁸ Les *manaqîsh* (singulier *manqûsha*), d'origine libanaise, sont des galettes rondes nappées de fromage ou de *za'atar* à l'huile d'olive.

⁷²⁹ Extraits du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mai et août 2006.

étaient appelés au téléphone par l'un des habitués. Le petit-déjeuner (ou brunch) était devenu l'attraction des séances, l'événement à ne pas manquer. C'était à qui mangerait le plus : le *rubo'* se vantait de ne prendre qu'un repas par jour, le *fiughada* chez Amîn. Pour pouvoir manger tranquillement, les convives s'installaient parfois – pas systématiquement – dans la pièce-bureau. Je profitais en général de cette occasion pour m'éclipser. Un jour, je fus néanmoins invitée pour le lendemain à partager, avec Hakîm, des *mozât* (morceaux de dinde farcis de pignons et de noix), ce qui me permit d'observer le déroulement du repas.

Je retourne à la savonnerie Tûqân vers midi. Amîn n'est pas là. Les convives arrivent les uns après les autres : Abû Rûh, le *agha*⁷³⁰ Nimr, Abû Bashîr (Shaka'a), le *rubo'*... et encore d'autres que je ne connais pas. Harûn arrive quelques instants après. Une discussion commence, car la viande est partie au four à 11h30, et il paraît qu'il faut attendre 13h pour qu'elle soit prête. En tout cas c'est ce que dit Sultân, manifestement gêné d'être exposé à la vindicte des convives. C'est Abû Rûh qui s'énervé le plus. Ils s'installent tous en cercle autour du bureau d'Amîn, et s'impatientent bruyamment. (...) Finalement, Waddâh apporte le pain, et la table est dressée dans le bureau d'Amîn, dans la pièce séparée. Puis Sultân apporte les deux plats de viande fourrée aux pignons et aux noix. Tout le monde s'installe en se frottant les mains, Amîn arrive enfin. Il ne fait que passer très rapidement, mange un peu du plat qui lui est réservé (il ne mange ni persil, ni oignons, etc.) puis s'en va faire une course.

Pendant ce temps là, les convives mangent en silence, les deux plats ayant été disposés sur la table basse. Derrière, à l'un des deux bureaux, se sont installés les deux Samaritains : Harûn et 'Afîf, ils mangent de la *shakshûka* (plat à base de tomates, d'œufs et de viande poêlés⁷³¹). Nous partons et Amîn n'est toujours pas revenu ; les convives s'attardent pour certains, d'autres s'en vont après avoir fini de manger⁷³².

A de nombreux égards, ces repas à la savonnerie se présentaient comme la subversion de pratiques d'hospitalité régionales. Cette nouvelle séance, déplacée à l'heure de midi, était centrée autour d'une activité particulière, manger. Cependant, Amîn ne s'y souciait absolument pas des formes d'hospitalité à respecter lors d'une invitation à un repas. Christine Jungen a décrit ce genre d'invitation officielle, à travers l'exemple d'une invitation à un *mensaf* à Kérak ; le déroulement en est relativement similaire à Naplouse. Elle y souligne que « (...) les gestes et les paroles rituels (...) sont immuables, tout comme les plats et les

⁷³⁰ *Agha* est un terme qui désigne un chef militaire. A Naplouse, il était traditionnellement associé à la famille Nimr, qu'on appelait aussi les *aghawât* (Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 259). Le nom de *agha* était parfois utilisé comme *laqab* par les membres des séances pour désigner Silham Nimr, le « compère » du *rubo'*.

⁷³¹ Les Samaritains ne sont pas censés partager leurs repas avec des non Samaritains, c'est pourquoi Harûn et 'Afîf avaient apporté leur propre plat. Cette attitude avait étonné Hakîm, qui ne pensait pas qu'Harûn soit très « religieux ».

⁷³² Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, juillet 2006.

boissons autour desquels se constituent les relais de sociabilité : café amer, café turc, *mezze*, *mensaf*⁷³³... »

Lors des séances-*fiughada*, le rapport maître des lieux / hôtes était, de fait, totalement aplani. Amîn n'accueillait pas les convives, ne les encourageait pas à se servir les meilleurs morceaux, et semblait même, curieusement – après toute cette réflexion pour savoir « ce qu'on allait manger » ! – se désintéresser complètement du sujet : parfois il ne restait pas avec les convives, et ne mangeait lui-même que très peu. La logique du *sadr*⁷³⁴ était délaissée, et les convives prenaient place au petit bonheur. N'importe quel membre du petit cercle pouvait d'ailleurs lancer les invitations, à partir du téléphone de la savonnerie. De plus, le fait d'offrir un repas ne correspondait aucunement à un héritage de pratiques liées à la savonnerie. Farûq Tûqân voyait même dans cette débauche de nourriture un signe du déclassement de la pratique de la réception par le directeur. Je lui avais demandé :

- *C'est une habitude depuis longtemps que des gens viennent s'asseoir avec le patron de la savonnerie ?*

Oui oui... ils venaient tous, les docteurs, [les responsables de] la municipalité, ils venaient tous travailler (*ydawmû*) chez nous... travailler vraiment ! (*dawâm rasmî*). Et en hiver, on avait du *sahlab* [préparation épaisse à base de lait et de maïzena, qui se boit chaude agrémentée de pistaches] (...) et en été... mais il n'y a jamais eu... de la nourriture (*akl*) comme tu as vu... Ça, c'est Amîn qui a fait ça... De la nourriture, comme ça (*akl, ma akl*), *never. Never !* « Jamais⁷³⁵ ». *Akl*, « jamais⁷³⁶ ». Je veux dire, OK, parfois ils apportaient de la *knâfa*... (...) Mais c'était exceptionnel. « Jamais »⁷³⁷.

Le terme *akl* (nourriture) désigne ici le repas, à opposer aux gâteaux ou douceurs (*halawiyyât*) que l'on pouvait offrir avec le café *sâda*. Cette habitude nouvellement créée matérialisait, d'une certaine manière, le fait que la sociabilité des séances avait pour but essentiel d'occuper le désœuvrement, tout comme la spéculation boursière à laquelle se livraient la plupart des membres. Se retrouver pour manger était l'une des multiples manières de s'occuper, certes, mais aussi de manifester et de célébrer la profondeur du lien qui les unissait, et qui participait d'une expérience commune ancrée dans une mémoire de la ville. Comme le souligne Jean Lambert à propos du *magyal*, ils affirmaient ainsi un plaisir d'être ensemble qui était d'abord celui d'être « entre gens du même monde, avec qui l'on partage des valeurs, ou avec qui l'on désire en partager »⁷³⁸.

⁷³³ Jungen, C., 2004, *op. cit.*, p. 186.

⁷³⁴ Voir *supra*, « "A propos des salles de réception dans l'Orient arabe" : la logique du *sadr* », p. 260.

⁷³⁵ En français.

⁷³⁶ *Idem*.

⁷³⁷ Entretien avec Farûq Tûqân, juillet 2007.

⁷³⁸ Lambert, J., 1997, *art. cit.*, p. 30

Se réunissant chez Amîn, les habitués des séances avaient conscience de prolonger des pratiques qui étaient celles, avant eux, de leurs ancêtres. Mais c'était une sorte de prolongement « au rabais », un peu comme l'Histoire se répétant en farce. A travers les séances-repas, l'étalage de nourriture, et l'emphase générale qui les accompagnait, les membres des séances, Amîn en tête, mettaient en scène des éléments d'une notabilité locale qu'ils affichaient eux-mêmes comme déclassée. Ils n'étaient pas dépourvus à ce sujet d'une auto-dérision teintée de fatalisme. Ce sentiment de déclassement, de fin d'une époque faisait l'objet de nombreux commentaires, et était mis en scène avec plus ou moins d'humour.

Un matin d'août 2006, j'arrivai la savonnerie en même temps que Diana. Il était un peu plus de 10 heures. Amîn était absorbé dans la lecture d'un chapitre des mémoires de Mohammad 'Izzat Darwaza. Quelques jours plus tôt en effet, Sa'îd Kana'ân, membre occasionnel des séances, lui avait signalé qu'il était question, « page 620 », du grand-père d'Amîn, Hâfez, « celui qui a fait la savonnerie ». Amîn s'était donc procuré le volume ; quand il nous vit entrer, il marqua soigneusement la page avec un signet. Il se tourna ensuite vers Diana et lui demanda d'un ton espiègle « ce qu'elle avait mangé la veille ». Je compris qu'elle avait déjeuné à la savonnerie, à l'heure du *ftughada*. Au lieu de répondre, Diana s'anima soudain : « Je jure sur Allah que si ça n'avait pas été Salâh, je lui aurais répondu d'une autre façon ». Elle poursuivit : « Pour qui se prend-il ? Qu'est-ce que c'est le fils de Hikmat al-Masrî ? Aujourd'hui le monde a changé (*ad-duniâ tghayarat*) ». Intriguée devant cette « sortie » contre Salâh al-Masrî (je savais que Diana l'appréciait pourtant beaucoup), je m'enquis de ce qui s'était passé. Diana et Amîn durent s'y reprendre à plusieurs fois pour me l'expliquer.

La veille, les « habitués » des séances étaient réunis *juwwa* (à l'intérieur : ce qui signifie dans la pièce-bureau d'Amîn) autour du repas commandé par Amîn. Salâh al-Masrî avait commenté : « Si nos parents voyaient qui vient maintenant à la savonnerie ! ». Son père Hikmat venait s'asseoir à la savonnerie, avec le père puis l'oncle d'Amîn. « Et regardez qui vient aujourd'hui ! ».

Amîn m'expliqua qu'à « l'époque de l'occupation », on appelait la savonnerie « la Knesset » (il s'agit du Parlement israélien), parce que de nombreux notables (*'ayyân-s*) venaient s'y asseoir. Il me cita quelques noms, et ajouta qu'il y avait même eu un programme à la télévision israélienne sur la savonnerie Tûqân. Puis il commenta en riant : « C'est vrai, s'ils voyaient ça, ils me vireraient ! Mais, *khalas*, c'est ce qu'il y a maintenant (*hayy ilî mawjûd halla*) ! »

L'allusion faite par Amîn à l'intérêt des Israéliens pour la savonnerie, ainsi qu'à la Knesset (qui dénote une comparaison implicite entre les systèmes politiques palestiniens et israéliens, l'israélien étant souvent vu comme plus « moderne » et « démocratique ») n'avait rien qui pouvait vraiment étonner. Après les quarante années qui avaient vu deux Intifadas et l'échec des accords d'Oslo, le rapport aux Israéliens s'était banalisé. L'époque de l'occupation était même souvent rétrospectivement reconstruite, on l'a dit, comme une bonne période, où on pouvait se déplacer comme on le désirait ; ce qui aujourd'hui, à l'heure du bouclage et du blocage des routes, semble tenir du rêve impossible, à part pour quelques rares privilégiés, hommes d'affaires ou VIP. La « belle époque » évoquée ici par Amîn était celle d'une certaine grandeur de la savonnerie. « Quand on cherchait Hikmat al-Masrî, on venait tout de suite le chercher ici... ». L'allusion à la Knesset ne faisait que souligner qu'elle avait encore, alors, un rôle politique, au moins symbolique : les notables qui s'y réunissaient autrefois avaient, à la différence d'aujourd'hui, une envergure nationale. Face aux Israéliens, ils mobilisaient leur clientèle, l'éduquaient à la résistance en lui donnant des mots d'ordre à suivre ; ils apparaissaient alors aux Israéliens comme des interlocuteurs potentiellement « dangereux », qui forçaient le respect.

C'était bien du reste le sens de la remarque de Salâh : l'allusion à son père Hikmat exprimait crûment le déclassement de l'assemblée, aujourd'hui réunion de notables « au rabais », membres de branches familiales parallèles comme le *rubo'*, abritant le désœuvrement ou dissimulant mal leur intérêt (faire un bon repas aux frais d'Amîn, ou profiter de l'occasion pour lui demander un service). Amîn Tûqân, Salâh al-Masrî, Silham Nimr étaient toujours des notables de haut rang, respectés et qui faisaient autorité en ville. Mais le sens de cette autorité avait changé. A la différence des figures de notables d'autrefois, *leaders* (*za'im-s*) nationaux, connus bien au-delà de Naplouse (ceux que Salâh al-Masrî appelait les « hommes », *rijâlât*), ces personnalités locales, Nâbulûsîs autochtones, n'ont aujourd'hui plus, ou très peu, d'aura nationale.

Hikmat al-Masrî (1907-1994), le père de Salâh, était une figure publique importante de Naplouse. Il fut plusieurs fois membre du Parlement jordanien, avant de participer à la fondation de l'OLP. Il fut également le premier président du Conseil des doyens de l'université Al-Najah en 1977. Connue pour son rôle à l'université, ainsi que pour ses actions politiques et son intransigeance envers les Israéliens, ayant su allier relations soutenues avec

le Royaume hachémite et participation à l'OLP⁷³⁹, le personnage d'Hikmat al-Masrî, fils de grande famille, l'un des nombreux fils du Hajj Tâher al-Masrî, était parfaitement représentatif de la carrure de ces hommes d'une autre époque, l'époque où « Naplouse était Naplouse » (*lamma Nâblis kânat Nâblis*).

2°) Les « *rijalât* »

L'expression « Quand Naplouse était Naplouse » décline le passé glorieux de la ville selon plusieurs identités. Ce n'est pas ici le lieu de faire un panorama exhaustif de la manière dont les habitants de Naplouse reconstruisent, dans le discours, la grandeur passée de « leur » ville. Les quelques exemples qui suivent permettront au lecteur de se faire, néanmoins, une idée du contenu général de l'expression, ainsi que de la charge symbolique qu'elle portait.

Naplouse, capitale économique et carrefour commercial, et on rappelle alors la prospérité de la ville à l'époque où elle était centre économique régional. L'un des symboles les plus importants en est sans doute l'effervescence du commerce des savonneries avec l'Égypte, jusque dans les années 1950. Naplouse, capitale culturelle de la Palestine, ville natale du poète Ibrahim Tûqân, *ibn al-balad* et surnommé « le poète de la Palestine », et de sa sœur Fadwâ : on évoque alors son activité artistique, forte de trois cinémas et d'un théâtre. Les membres de la famille Shaka'a, qui possédait le cinéma Granata, en parlent comme du « premier cinéma de Palestine », en tout cas, l'un des meilleurs, aux dires de Bassâm al-Shaka'a : « Nous [à Naplouse] nous avons les meilleurs cinémas de Palestine, même à Jaffa et à Haïfa ce n'était pas mieux qu'à Naplouse⁷⁴⁰. »

Naplouse, capitale de la résistance, Jabal al-Nâr (montagne du feu), et c'est sa longue tradition d'opposition aux multiples ingérences étrangères qui est célébrée, depuis le pouvoir central de la Sublime Porte jusqu'à l'occupation israélienne, en passant par les Britanniques. L'un des épisodes fondateurs de cette mémoire glorieuse est la participation du Jabal Nâblus aux batailles contre Bonaparte, notamment lors du siège de Saint-Jean d'Acre en 1799, où il fut mis en déroute. C'est à cette occasion que le Jabal Nâblus aurait gagné son *laqab* de Jabal al-Nâr, notamment en souvenir de la bataille de 'Azzûn où les troupes françaises se seraient

⁷³⁹ Les *leaders* des grandes familles, traditionnellement vus comme pro-jordanien, à cause des liens de longue date qu'ils ont entretenus avec le Royaume hachémite, s'opposent généralement aux leaders de l'OLP. Sur ce point, voir Radi, L., 1997, *art. cit.*, et Legrain, J.-F., 1988 (1^{er} semestre), « Le pouvoir en Cisjordanie : un combat à quatre », *Bulletin du CEDEJ*, n° 23, Le Caire, CEDEJ, p. 149-182.

⁷⁴⁰ Entretien avec Bassâm al-Shaka'a, 2007. Les cinémas de Naplouse ont fermé pendant la première Intifada.

transformées en flambeaux sous les assauts des colonnes unifiées des grandes familles de Naplouse⁷⁴¹.

Naplouse, capitale politique, et on évoque alors le rôle des personnalités nâbulsiées au Parlement jordanien, ou encore son rôle de *leader* lors du combat national palestinien des années de l'occupation israélienne. Naplouse a aujourd'hui perdu son influence sur toutes les scènes, culturelle, économique comme politique. Ces évocations et reconstructions d'un passé glorieux sont rendues, à l'heure actuelle, encore plus fréquentes par le blocage des routes, la crise économique et les dissensions internes. Les années 1970, années de l'occupation, sont volontiers reconstruites, paradoxalement, comme des années d'unité, années de la résistance avec Naplouse pour capitale, avant l'arrivée de l'Autorité palestinienne. 'Adel Ghânem, ancien secrétaire général de la Fédération des syndicats de Palestine et ancien membre du Parti communiste, me tint le discours suivant :

« Au début, dans les années soixante-dix, qui menait le combat ? Dans le travail politique et tout cela, c'était Naplouse qui menait. Ceux qui s'en occupaient (*illî kânû qâ'imîn fî-l-amr*) dans les trois organisations : la Fédération des chambres de commerce, son président, c'était Zâfer al-Masrî, le président de la chambre de Naplouse... La Fédération des syndicats, son centre était à Naplouse et son secrétaire général [était] de Naplouse. Le regroupement des mairies (*tajammu' al-baladiyyât*), son président c'était Bassâm al-Shaka'a, le maire de Naplouse⁷⁴². »

Pour Salâh al-Masrî comme pour d'autres notables de sa génération, « quand Naplouse était Naplouse » correspondait à une époque où il y avait « des hommes » (*rijâlât*), figures politiques emblématiques d'une grandeur de la ville.

« (...) dans les années vingt, trente et quarante et ensuite, avec la situation, toutes les familles de la ville étaient unies sur le sujet politique, [pour] essayer de résister à l'occupation anglaise et les tentatives israéliennes... à cette époque, donc ils [la famille Masrî] ont participé au travail politique et social, dans lequel toute la ville (*kul al-balad*) participait. Et c'est là que plusieurs hommes (*rijâlât*) sont apparus dans la famille Masrî, qui se sont distingués dans ces travaux. (...) Il y avait plusieurs *za'im*-s (*leaders*) à cette époque, et je peux les citer : il y avait Hikmat al-Masrî, il y avait Walîd al-Shaka'a [le père de Ghassân al-Shaka'a], il y avait Hamdî Kana'ân, il y avait le Hajj Ma'zûz al-Masrî, il y avait Râshid al-Nimr... Il y avait plusieurs *za'im*-s... Ils pouvaient ne pas être d'accord entre eux, mais ils étaient d'accord sur une chose, le travail pour la cause palestinienne, et ils se sont entendus pour faire de Naplouse une région forte politiquement, socialement et économiquement. C'est pourquoi Naplouse est devenue célèbre, en plus de ce qu'elle était avant : parce que ses *za'im*-s travaillaient pour elle⁷⁴³. »

⁷⁴¹ L'épisode est raconté par Jarrâr, Husnî Adham, 1990, *Jabal al-Nâr, târîkh wa jihâd* [La montagne du feu, son histoire, son combat], lieu inconnu, p. 194-197, qui reprend, entre autres, Ihsân Nimr.

⁷⁴² Entretien avec 'Adel Ghânem, mars 2006.

⁷⁴³ Entretien avec Salâh al-Masrî, 2005.

Salâh, prudemment, ne faisait allusion, dans ses propos, à aucun choix politique plutôt qu'un autre. Ce qui comptait pour lui, c'était qu'il « y avait des hommes », qui travaillaient pour la ville. Pour beaucoup, « quand Naplouse était Naplouse » renvoyait à un sentiment de solidarité (*takâtuf*) qui liait ses habitants, aussi bien à l'échelle du quartier qu'à l'échelle de la ville. Ces évocations de solidarité patriotique se concentraient fréquemment (et selon la personne qui les rappelait) autour de figures politiques emblématiques comme Hikmat al-Masrî, Bassâm al-Shaka'a ou Hamdî Kana'an. Ces personnalités de Naplouse, mais d'envergure nationale, étaient vues comme capables de mobiliser autour d'elles, à Naplouse et au-delà, en particulier contre l'occupation israélienne. A travers la reconstruction de la « geste » de ces grands hommes, un épisode fait date : celui de la victoire des maires nationalistes en 1976.

Ainsi que le rappelle Aude Signoles, les élections municipales de 1976 ont marqué l'avènement, aux postes de maires et de conseillers municipaux, d'élus nationalistes proches de l'OLP, signant parallèlement l'échec d'une politique de cooptation des notabilités locales et d'une gestion indirecte (*indirect rule*) menée depuis 1967 par Israël. Elle explique à ce propos que « les prises de parole et les actions de certains des maires pro-OLP sont alors considérées comme consensuelles et partagées par tous », et « les élections de 1976 présentées comme « l'âge d'or » des municipalités palestiniennes »⁷⁴⁴ ; l'épisode est présenté comme « (...) le symbole de l'unité nationale et du combat politique mené contre Israël, alors qu'il a donné lieu à des débats houleux et à des concurrences multiples entre notabilités locales⁷⁴⁵ ». Il ne s'agit pas ici d'entrer dans la controverse, ni de rétablir une vérité historique ; il est certain, néanmoins, que le rappel de cet épisode « glorieux » de l'unité nâbulsiê était prétexte à faire d'amères comparaisons avec l'époque actuelle, caractérisée, en plus du blocus, par de fortes tensions internes.

Donnons ici un simple exemple de la manière dont les exploits des *rijâlât*, alliant intransigeance politique et pouvoir de mobilisation, catalysant la solidarité populaire, sont cités en exemple à l'heure actuelle. J'effectuai en août 2005 un entretien avec Bâsel Kana'an⁷⁴⁶, fils de Hamdî Kana'an. Rappelons que Hamdî Kana'an, industriel savonnier (il avait introduit le savon vert à Naplouse), avait également été une figure politique importante : il participa à la fondation de la chambre de commerce et d'industrie de Naplouse, et fut élu maire de la ville en 1963. Bâsel Kana'an me raconta que peu après l'occupation de 1967, l'armée israélienne avait cherché à déstabiliser son père, et avait envoyé des soldats à la

⁷⁴⁴ Signoles, A., 2006, « Histoire(s), mémoire et ambivalences. Le cas des municipalités palestiniennes dans la lutte nationale », in Picaudou, N., *op. cit.*, p. 220.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁴⁶ Il venait de succéder au Hajj Mo'âz al-Nâbulsi à la présidence de la chambre de commerce.

savonnerie familiale, ainsi que devant ses différents lieux d'activités. En quelques heures, « toute la ville était en grève générale », au point que Moshe Dayan (alors ministre de la Défense israélien) « a été obligé de venir s'excuser ». « Qu'est-ce qui a fait peur aux Israéliens ? Ce n'est pas les armes, c'est de voir toute la ville ensemble », assura Bâsel Kana'ân. 'Aqîl (par l'intermédiaire de qui j'avais pu rencontrer Bâsel) renchérit que Naplouse avait toujours eu cette réputation d'être différente des autres villes de Cisjordanie ; il évoqua « Jabal al-Nâr ». Maintenant « c'est fini », conclut Bâsel Kana'ân. Il ajouta que c'était à cause des gens qui n'étaient pas des « habitants de Naplouse authentiques (*sukkân Nâblis asliyyîn*) ». A travers le mot arabe *asl*, l'origine se confond avec l'authenticité. De fait, à Naplouse c'est bien souvent l'origine qui définit l'identité « authentique » de la personne, disant d'où elle vient, de quelle maison (*dâr* ou *bayt*) elle relève, et dans quelle localité elle s'inscrit.

3°) « Sukkân Nâblis al-asliyyîn »

Si la perte de puissance et d'influence de Naplouse, d'un point de vue économique et politique était attribuée en premier lieu à l'occupation et au blocus, il n'était pas rare d'entendre désigner la nouvelle Autorité palestinienne comme responsable, quasiment au même titre que les Israéliens. Les propos de 'Abd al-Bâset al-Khayyât⁷⁴⁷ synthétisent bien la reconstruction, de la part des « autochtones » de la ville (*sukkân Nâblis al-asliyyîn*), de la place essentielle de Naplouse dans l'économie et la politique palestinienne.

« A l'époque de l'occupation et quand l'Autorité est venue... (...) Naplouse a commencé à perdre sa valeur économique. A l'heure actuelle, elle est affaiblie économiquement, et a même perdu son influence politique. (...) Abû 'Ammâr⁷⁴⁸ a affaibli la personnalité de la ville de Naplouse. Il s'est intéressé à des gens qu'il pouvait contrôler. (...) c'est la politique de l'Autorité : d'affaiblir cette ville, parce que celui qui possède cette ville contrôle tout le pays. (...) Imagine-toi qu'il n'y a pas un seul ministre de Naplouse [au gouvernement]. On dit par exemple que Ahmad al-Khaldî est de Naplouse. (...) Il n'est pas originaire de Naplouse (*aslan mish min Nâblis*). Il est enseignant à l'Université Al-Najah... et habite Naplouse. Al-Shâ'er... c'est la même chose. Il est des villages (*min al-qura*)... Il n'y a pas un seul habitant de Naplouse authentique, au vrai sens du terme (*min sukkân Nâblis al-asliyyîn bil-ma'nâ al-haqîqî*). (...) (...) Aujourd'hui (...) quand tu vois que le Parlement, avant celui-ci [avant celui du Hamas]... ce sont quatre personnes du camp de Balata qui

⁷⁴⁷ Rappelons que 'Abd al-Bâset al-Khayyât est ancien membre du Parti communiste, et par ailleurs issu d'une grande famille d'ulémas et de négociants.

⁷⁴⁸ Abû 'Ammâr est le *laqab* de Yasser Arafat.

représentent Naplouse. (...) Tout ça c'est le signe de l'intervention de l'Autorité. Elle a changé les forces politiques traditionnelles⁷⁴⁹. »

La volonté prêtée à Yasser Arafat « d'affaiblir » Naplouse est, dans les propos de 'Abd al-Bâset al-Khayyât, une manière *a contrario* d'affirmer la forte « personnalité » (*shakhsiyya*) de la ville. Celle-ci est liée à ses *leaders*, et à la capacité des habitants à s'unir autour d'eux face à l'ingérence étrangère. L'affaiblissement de la ville est également attribué à une absence de représentation des Nâbulsîs « authentiques ». L'allusion au camp de Balata est à cet égard très parlante. L'évocation d'une promotion de personnalités « de Balata » est vue ici comme une manière d'affaiblir Naplouse, en en attisant les dissensions internes. Il convient, naturellement, de nuancer les propos de ce Nâbulsî « de souche » : les membres issus du camp de Balata sont parvenus au Parlement palestinien par voie démocratique⁷⁵⁰, et nullement par une quelconque promotion ou *wasta* de la part de l'Autorité. On notera toutefois qu'à travers les propos de 'Abd al-Bâset al-Khayyât, c'est l'Autorité palestinienne qui aurait « rabaissé » Naplouse à ses éléments les plus inauthentiques : les habitants des camps de réfugiés, les *mukhayyamjî*-s. Il est frappant de constater que, même dans les propos d'un ancien communiste comme lui, la perte de puissance de la ville se manifestait comme perte d'« authenticité ». Pour 'Abd al-Bâset al-Khayyât, le marqueur familial, l'appartenance d'origine à Naplouse semblaient plus forts que l'appartenance politique⁷⁵¹.

Les dissensions entre réfugiés (plus particulièrement *mukhayyamjî*-s) et autochtones sont anciennes à Naplouse, et datent des premières années après la *nakba*. C'est surtout avec le camp de Balata qui appartient au domaine municipal que les relations sont très tendues. Aude Signoles décrit l'antagonisme de la manière suivante :

(...) alors que les réfugiés considèrent les familles de notables indigènes comme peu patriotes et prêtes à la compromission avec l'ennemi, les citadins « de souche », de leur côté, ont des populations immigrées l'image de populations misérables, socialement déclassées et facilement génératrices de troubles. La menace est autant politique que sociale, et certaines villes, telles Bethléem et Naplouse, la ressentent avec une acuité particulière⁷⁵²...

On retrouve cette opposition dans le discours de nombreux Nâbulsîs. Il ne s'agit pas seulement de grandes familles : nombre de citadins (ou pas totalement citadins, mais voulant de la sorte se démarquer des *mukhayyamjî*-s) stigmatisaient les *zu'rân* (« voyous ») de Balata

⁷⁴⁹ Entretien avec 'Abd al-Bâset al-Khayyât, mars 2006.

⁷⁵⁰ Sur ce point, voir Legrain J.-F., 1999, *op. cit.*

⁷⁵¹ C'est, entre autres, un des points que Jean-François Legrain a caractérisé comme « ethno-localisme », voir Legrain, J.-F., 1999, *op. cit.*

⁷⁵² Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 352.

comme fauteurs de troubles et responsables du désordre local (le fameux « chaos armé », *fawdat al-silâh*).

Lorsque je revins à Naplouse en mars 2005, après une absence de plus d'un an, je fus particulièrement frappée par la situation de désordre apparent d'une part (jeunes gens circulant en armes dans les rues, ou paradant, musique à fond, dans des voitures volées en Israël), et un discours récurrent de la part des habitants, déplorant la *fawda* (désordre) et en attribuant la responsabilité aux *zu'rân* de Balata. Ce mode de stigmatisation n'avait rien d'un épiphénomène : il semblait réellement structurer l'affirmation de soi à Naplouse, et représenter pour les acteurs une clé d'explication de la réalité sociale. La définition de soi comme Nâbulî passe souvent, je l'ai dit, par une distanciation par rapport au *fellâh* des villages, mais aussi par une stigmatisation des *zu'rân*, souvent assimilés aux *mukhayyamjî-s*, généralement de Balata. Ce n'est pas le lieu ici de reconstituer ce système d'identification⁷⁵³ ; je manque notamment de contrepoint sur le point de vue des habitants / jeunes de Balata, et ne peux que parler des modes de stigmatisation. Les considérations qui suivent sont donc, dans une certaine mesure, tangentielles à mon propos. Il me semble cependant qu'on ne peut éviter de restituer, ne serait-ce qu'à titre de contexte, des éléments d'explication de cette catégorie historiquement construite qu'est la *za'arana*⁷⁵⁴. Plus subjective qu'objective, son utilisation renseigne moins sur son contenu que sur la personne qui l'emploie, définissant une stratégie de différenciation et/ou de démarcation sociale.

A. Mukhayyamjî-s, zu'rân (1) : le point de vue d'Amîn Tûqân

On a vu que la distanciation par rapport aux paysans se faisait, à la savonnerie comme ailleurs, souvent de manière bienveillante et sur le ton de la plaisanterie. Le rapport au *mukhayyamjî-s*, à l'inverse, était tout sauf bienveillant. Le renvoi dos à dos de l'Autorité palestinienne et des *mukhayyamî-s*, que nous avons relevé dans les propos de 'Abd al-Bâset al-Khayyât, n'était pas exceptionnel chez les membres des grandes familles de la ville. J'avais entendu un discours similaire chez Amîn, même s'il parlait très rarement de ce genre de sujets. Un jour pourtant, il se mit en devoir de m'expliquer ce qu'il « fallait savoir » sur les

⁷⁵³ Sur la question, voir notamment Bucaille, Laetitia, 2002, *op. cit.* et Larzillière, Pénélope, 2004, *op. cit.*

⁷⁵⁴ Le même terme (et d'autres équivalents) est relevé par Michel Seurat concernant les jeunes de la ville de Tripoli, dans sa célèbre étude sur la *'asabiyya* urbaine. Voir Seurat, M., 1985 « Le quartier de Bab Tebbâné à Tripoli (Liban) », *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 45-86.

mukhayyamjî-s ; son point de vue résume assez bien un discours assez fréquent des notables de grandes familles sur la question.

J'ai mentionné plus haut qu'Amîn se rendait souvent aux manifestations du Centre culturel français. Un matin, je lui demandai s'il était venu à la fête de la francophonie la veille, car je ne l'y avais pas vu. Il me dit qu'il était tout de suite reparti, car le « genre » (*al-no'awiyya*) ne lui avait pas plu. « Ce ne sont pas des étudiants du centre ». Tout en parlant, il grimaçait d'un air de dégoût.

« Je n'ai vu personne que je connaissais, ces gens, ce n'est que des voyous (*shughul za'arana*), je ne sais pas qui les a invités, ou peut-être qu'ils n'étaient pas invités ? Donc quand j'ai vu ça, je suis parti ». Il baissa ensuite la voix pour me dire « Ces *shebâb* ils sont tous des *mukhayyamât* (pluriel de *mukhayyam*, « camp »). Ce ne sont pas des gens de Naplouse. [La directrice du Centre] les invite en pensant que ce sont des êtres humains. Mais ce n'en est pas ! L'autre jour quelqu'un me disait à Naplouse qu'on voterait pour quelqu'un des *mukhayyamât*, du moment que c'est quelqu'un de bien ; mais ce n'est pas vrai ! Jamais quelqu'un de Naplouse ne voterait pour quelqu'un d'un camp. Tu vois ce qu'ils font ici avec leurs voitures volées, pourquoi on voterait pour eux ? Et eux non plus ils ne voteront jamais pour nous, ils ne nous aiment pas, ils ne veulent pas nous voir contents alors qu'ils sont dans cette situation⁷⁵⁵... »

Les jeunes stigmatisés comme *zu'rân* définissent un mode d'urbanité violemment rejeté par les anciens citadins, mais aussi par des couches de population moins favorisées socialement. Il n'est pas anodin que les stigmatisés comme *zu'rân* soient non pas tant les réfugiés (*lâji*) que les *mukhayyamjî-s*, les habitants des camps ; et parmi eux, ceux de Balata en particulier. On peut alors rapprocher la stigmatisation des *zu'rân* d'autres cas de stigmatisation urbaine : ce genre d'antagonismes entre populations « autochtones », « de souche », et populations « réfugiées », ou « migrantes », « rurales urbanisées », « banlieusardes », etc. se retrouve en effet dans de nombreux contextes⁷⁵⁶.

Mes conversations avec Ahmad Dweikât me donnèrent le point de vue, socialement construit, d'un habitant du village de Balata, qui jouxte le camp de réfugiés du même nom.

⁷⁵⁵ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2006.

⁷⁵⁶ Voir, par exemple, dans le contexte du monde arabe, les bidonvilles au Maroc étudiés par Abdelmajid Arrif (Arrif A., 1999, « Les compétences citadines à l'épreuve de l'exclusion. L'exemple du bidonville de Ben M'sik à Casablanca (Maroc) », in al-Kadi G., Sidi Boumedine R., Signoles P. (dir.), *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, p. 297-317) ; l'opposition entre « fassi » et « roubi » étudiée par M'hamed Idriss Janati à Fès (Janati, M., 2002, « Les images identitaires à Fès : divisions de la société, division de la ville » in Topalov C. (dir.), *Les divisions de la ville*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 347-372) ; les appartenances et stigmatisations urbaines à Tozeur étudiées par Nicolas Puig (Puig, N., 2006, « « Ceux de derrière le cimetière ». Appartenances urbaines et stigmatisations à Tozeur (Jérid, Sud-Ouest tunisien) », in Depaule J.-C. (dir.), *Les mots de la stigmatisation urbaine*, Paris, p. 247-269)...

B. Mukhayyamjî-s, zu'rân (2) : le point de vue d'Ahmad Dweikât

Quand on demandait à Ahmad de se présenter, il répondait immédiatement : « Ahmad Dweikât, du village de Balata (*Balata al-balad*) ». Puis de répéter : « *Balata al-balad, mish al-mukhayyam*, le village de Balata, pas le camp de réfugiés ». Pas complètement « de Naplouse » (il avait l'accent « paysan », par exemple), Ahmad tenait à se démarquer de la population du camp en précisant ainsi *Balata al-balad*, et perdait rarement une occasion de critiquer les *zu'rân*.

Vers 12h50 nous passons à la savonnerie Tûqân. Le chauffeur, Ahmad Dweikât, se souvient bien de moi (et de mon mari de 'Awartâ). Il discute avec Hakîm des réfugiés : il s'en prend à Balata, s'exprimant par gestes : « *Balata, ma fish* » [« Balata, rien du tout » : il entend par là qu'il n'y a rien à en tirer]. Hakîm tente de les défendre en disant qu'ils vivent dans des conditions difficiles, mais Ahmad insiste, en arguant du fait qu'ils ont les services de l'eau et l'électricité gratuitement. Ici à Naplouse, il faut tout payer avant la fin du mois⁷⁵⁷.

L'antagonisme et l'hostilité envers les habitants du camp de Balata s'exprimaient régulièrement à travers des considérations matérielles, comme la question des factures d'eau et d'électricité, que les habitants de Balata étaient accusés de ne pas payer. Il ne s'agissait pas d'une faveur (ou d'une quelconque « discrimination positive ») accordée par la municipalité aux habitants du camp, mais du prolongement d'une affaire qui remonte aux années d'Oslo ; Ghassân al-Shaka'a était alors maire de Naplouse. La municipalité augmenta brusquement des factures d'eau et d'électricité pour combler les arriérés de paiement contractés auprès de la société israélienne distributrice pendant la première Intifada. Le député-maire Ghassân al-Shaka'a, raconte Aude Signoles, s'était personnellement opposé à cette occasion à une figure de Balata qui siégeait également au Parlement, Husâm Khader, qui appela alors les populations du camp à pratiquer le boycott des factures⁷⁵⁸. Le maire ne put « courir le risque de priver la population du camp des services de base. Il [se serait] expos[é] à une fronde populaire⁷⁵⁹. »

Cette situation s'est prolongée jusqu'à nos jours : de nombreux habitants du camp de Balata ne paient toujours pas leurs factures d'eau et d'électricité, qui s'élèvent souvent, en raison des arriérés de paiements, à plusieurs milliers de shekels. Il ne s'agit pas, en réalité, de la totalité de la population du camp ; inversement, de nombreux ménages à Naplouse ne paient pas leurs factures. J'étais, un jour, en visite dans la maison de la famille Khammâsh,

⁷⁵⁷ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mars 2005.

⁷⁵⁸ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 354.

⁷⁵⁹ Bucaille L., 2002, *op.cit.*, p. 100, cité par Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 354.

ancienne famille de Naplouse et propriétaires d'une savonnerie aujourd'hui transformée en minoterie et boutique d'épices. J'arrivai au moment où l'ensemble de la maisonnée (père, mère, grand-mère et deux des trois enfants) regardaient la facture d'électricité qui s'élevait à 14000 shekels ; cela faisait huit ans qu'ils ne la payaient pas. L'image du *mukhayyamjî* (de Balata) ne payant pas sa facture n'en est pas moins fortement ancrée dans l'esprit des habitants de Naplouse. Lorsque je racontai à Hakîm que la famille Khammâsh ne payait pas ses factures d'électricité, il s'étonna, et me dit : « C'est bizarre, parce qu'en général les bonnes familles payent. Ce sont les *mukhayyamjiyyîn* (pluriel de *mukhayyamjî*) qui ne payent pas, et personne n'ose leur réclamer ». Quand il apprit qu'un de ses bons amis, qui travaillait comme manager à l'hôtel Yasmîn de Naplouse, ne les payait pas non plus, il fut également très étonné et lui en demanda la raison. L'autre lui répondit qu'il ne savait pas vraiment : « Personne ne le fait, et puis maintenant c'est beaucoup trop cher... », conclut-il.

Aux jeunes de Balata, plus particulièrement stigmatisés comme *zu'rân* (voyous), étaient reprochés certains traits psychologiques, censés désigner une mentalité collective. Indisciplinés, voleurs, responsables du désordre, ils « faisaient des problèmes » (*bya'malû mashâkil*) ; tous traits résumés par un adjectif : « ils sont sales (*wiskhîn*) ».

Ahmad Dweikât avait repris, en 2007, on l'a vu, le travail de chauffeur de taxi ; il conduisait sur la ligne Dawwâr-Balata. Le « désordre » issu de la prolifération des voitures volées le gênait dans son travail ; pour lui, il ne faisait guère de doute que les jeunes de Balata en étaient les responsables. Balata, pour Ahmad, rimait avec *za'arana* et « voitures volées ».

« Je fais 100-120 shekels [20-25 euros] par jour, ce n'est pas si mal. Non, notre problème c'est les voitures volées ; on fait l'aller jusqu'à Balata et on revient vide. Qu'est-ce que tu veux, là-bas il y a 10 voitures volées qui attendent, on ne va pas se mettre avec eux... »

Je le rencontrai un jour que j'allais justement au camp de Balata donner un cours de français bi-hebdomadaire aux enfants d'un centre de jeunesse. Ahmad me prit dans son taxi ; lorsque je lui expliquai où j'allais, ce fut pour lui l'occasion de s'épancher contre les gens de Balata : « Balata, je connais. Je ne les aime pas. Ils sont sales (*wiskhrîn*). Peut-être que comme tu vas là-bas, tu t'en rends compte », me confia-t-il. Je lui répondis que les enfants à qui j'avais affaire à Balata me semblaient être des enfants comme les autres. Ahmad renchérit :

« Il ne faut pas s'étonner s'ils ont l'armée tout le temps, ils font trop de problèmes ; pourquoi nous on n'a jamais l'armée à Balata al-balad ? J'habite là-bas depuis 93, ça fait 13 ans, jamais je n'ai vu l'armée... ».

Il m'expliqua ensuite que même dans les camps de 'Askar et à d'al-'Ayn (les autres camps de réfugiés de Naplouse), les gens étaient « plus calmes » et « plus polis (*mu'addabîn aktar*) » qu'à Balata. « Balata, c'est plus grand et plus sale (*akbar wa awsakh*) ». D'après lui, c'était parce que les gens y étaient « mélangés ». « Il y a beaucoup de nationalités (*jensiyyât ktireh*) », me dit-il.

« Pas comme à Naplouse, toujours les mêmes familles, là depuis longtemps. A Balata, il n'y a que de la *za'arana*, avec des jeunes aux cheveux comme ça (*il fait un geste montrant la coupe rasée des shebâb*), des voitures volées... »

Il était frappant de retrouver, dans la bouche d'Ahmad Dweikât, des propos révélant une sorte de rêve de pureté et d'authenticité de l'origine. A travers ses paroles, c'étaient le mélange et la perte de ces origines qui créaient un déracinement, générant le désordre et le manque de repères ; le résultat en était la *za'arana*. A ces représentations communément partagées, s'ajoutait la rancœur devant le fait que les réfugiés touchent des aides de l'UNRWA. Je dis à Ahmad que deux jours plus tôt, j'avais vu justement devant le centre où je donnais mes cours les distributions de sacs de riz. Ahmad acquiesça : « Oui, ils ont l'argent des aides, et l'argent de leur travail ; moi, qui est-ce qui me donne du riz ? En plus ils ne payent ni l'eau, ni l'électricité, et nous on doit payer ». Il évoqua le fait que récemment, des *shebâb* de Balata avaient volé des tanks d'huile qui venaient des « aides étrangères », pour les revendre. « *Shû hada* (qu'est-ce que c'est que ça) ? ». Et de conclure :

« C'est vrai que l'armée vient toutes les nuits chez eux ; c'est pourquoi, vous les étrangers (*intû al-ajânib*, pluriel de *ajnabî*), peut-être que vous les prenez en pitié, vous vous dites : « Les pauvres »... Mais quand vous voyez comment ils sont vraiment ! »

Ainsi, l'utilisation de la catégorie de *za'arana*, par un membre de grande famille comme Amîn, servait à réaffirmer et à creuser l'écart social entre lui et les *zu'rân*, en refusant toute expression d'appartenance commune. Pour quelqu'un comme Ahmad Dweikât, parlant des *zu'rân*, il s'agissait surtout de se montrer « pas comme eux », du côté de l'ordre, du travail, de la discipline et du savoir-vivre. Il n'est pas inutile de mentionner que ces catégorisations mettaient Diana hors d'elle ; elle stigmatisait ce qu'elle appelait, je l'ai dit plus haut, le racisme (*'unsuriyya*) des Nâbulsîs, aussi bien envers les *fellâh*-s (paysans) qu'envers les *mukhayyamjî*-s.

4°) Naplouse, Ramallah

« Quand Naplouse était Naplouse », ainsi, pouvait renvoyer, dans les propos de citadins « de souche » (ou voulant s'en rapprocher), à une époque antérieure à l'arrivée à la ville de populations indésirables. Mais la reconstruction, dans nombre de discours, tant politiques que quotidiens, d'un passé à la richesse culturelle et historique sans égale, s'ancre également, on l'a vu, dans un antagonisme aigu vis-à-vis d'autres villes de Cisjordanie, en particulier de Ramallah. La situation économique de Naplouse fait que nombre de jeunes la quittent pour chercher du travail à Ramallah, où ils ont l'espoir de meilleures possibilités d'embauche et d'un meilleur salaire. La question de la liberté de mouvement (des personnes et des marchandises), dans le contexte du bouclage, est aussi un élément qui affecte l'image de soi des Nâbulûsîs, dans une ville à l'ancienne tradition commerçante. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulûsî, lorsqu'il était encore président de la chambre de commerce, m'avait évoqué le blocus imposé par les Israéliens avec une rigueur toute particulière sur Naplouse, ainsi que la fuite des cerveaux et des capitaux vers les pays du Golfe, faute de possibilités d'emploi. Mais une rancœur plus profonde allait à « l'émigration » des ressources vives vers Ramallah, ainsi que l'oubli dans lequel les laissent les responsables de l'Autorité palestinienne, qui avaient choisi d'installer les ministères ainsi que les représentations étrangères dans cette ville. Le futur déménagement du quartier général de la Bourse palestinienne, depuis l'hôtel Qasr à Naplouse vers Ramallah, est un signe supplémentaire de ce déplacement des capitaux et des investissements, souvent vécu comme un abandon par les « fils de la ville ». Le Hajj Mo'âz m'avait dit :

« Les familles ou personnes qui ont des capitaux sont tournés vers l'extérieur ; on ne peut pas dire qu'ils ont émigré. Surtout le Golfe car il n'y a pas de possibilité de travail à Naplouse. Il y a une vérité générale, c'est que le capital est lâche, il cherche la stabilité. Mais ça ce n'est pas le vrai exode (*hujra*). Le vrai exode, c'est celui qui va de la ville [Naplouse] à d'autres villes. Il y a beaucoup de têtes de capitaux, et d'intérêts et d'activités économiques qui sont partis de Naplouse à Ramallah. (...) Les produits alimentaires, les activités réelles ont bougé d'ici à Ramallah. Parce que Ramallah est plus ouverte (*munfatiha*), l'ambiance est « *free* », etc... C'est pourquoi tout le monde s'en va⁷⁶⁰. »

Le terme utilisé par le Hajj Mo'âz, *hijra* (l'accent de Naplouse transforme ce mot en *hujra*) est très fort : il signifie, plus que l'émigration, la fuite, l'exode. De fait, le Hajj Mo'âz ne considérerait pas les départs vers le Golfe comme une *hijra*, puisque ceux-ci sont en

⁷⁶⁰ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulûsî, 2004.

immense majorité tournés vers l'intérieur, ne constituant pas un abandon définitif. La migration de travail vers le Golfe est du reste un phénomène ancien. Celle de Naplouse vers Ramallah, en revanche, est nouvelle, et date (dans les discours du moins) de la deuxième Intifada environ. De plus, on l'a dit, l'Autorité palestinienne était également accusée d'avoir – volontairement ou non – abandonné Naplouse. C'est ce que me signifiait, plus ou moins explicitement, Husam Sharîf, lorsque nous discutâmes, en 2004, de la situation économique à Naplouse.

« C'est surtout à la deuxième Intifada que la pression a commencé sur Naplouse (...), et puis aussi (*il baisse la voix*) l'Autorité [palestinienne], quand elle a créé ses institutions, elle les a créées à Ramallah, (*il hausse la voix*) je me souviens de Ramallah (...) quand on voulait aller à Jérusalem, [quand le chauffeur demandait] : « Qui descend à Ramallah ? » Personne ! Avant cette Intifada (...) Ramallah, c'était une petite ville, et Naplouse un centre de commerce. Maintenant (...) les institutions de l'Autorité, et les ministères, et les banques, les centres, (...) les institutions étrangères, elles se sont toutes installées à Ramallah. Aujourd'hui (...) la situation économique, et sociale... de Naplouse c'est en train de changer à Ramallah...⁷⁶¹ »

Par rapport à Ramallah, les relations sociales à Naplouse étaient reconstruites par certains de ses habitants comme une sorte d'îlot du passé, où les rapports interpersonnels jouent encore un grand rôle. Husâm Sharîf, qui habitait Naplouse (dans la maison familiale), mais travaillait durant la semaine à Ramallah, me disait :

« Je vais te dire moi, pourquoi j'aime Naplouse, (...) tu vois par exemple, je descends de la maison (...) je descends en ville. Je ne me sens pas étranger, je rencontre une centaine d'amis à moi, qui m'accueillent, me font rentrer dans leur boutique (...) ils m'offrent une tasse de thé...

Je descends à Ramallah, je ne trouve pas une personne que je connais, et s'il me connaît, peut-être qu'il me dira bonjour et peut-être pas. (...) Bien sûr, ça ne veut pas dire que... il y a des ragots, des trucs... des femmes qui parlent de leur voisine... tu sais, les problèmes... mais finalement ces choses se transforment en blague⁷⁶²... »

Cette reconstruction / idéalisation pouvait, bien entendu, par d'autres personnes ou dans d'autres situations, être retournée en son contraire : on louait alors la « liberté » de Ramallah face au caractère étouffant et intrusif des relations sociales à Naplouse.

⁷⁶¹ Entretien avec Husâm Sharîf, 2004.

⁷⁶² *Idem.*

Conclusion de la deuxième partie

« *Khalas !* C'est ce qu'il y a maintenant ! » (« *hayy ilî mawjûd halla !* »), concluait Amîn en souriant, philosophe, parlant des membres qui fréquentaient les séances. Plus qu'une simple boutade, cette exclamation résonnait comme une allusion plus large à la dispersion des grandes familles et surtout des « pivots⁷⁶³ » familiaux comme Farûq Tûqân ou Sabîh al-Masrî, dont le centre de gravité ne se situe plus à Naplouse, mais outre-Jourdain ou dans le Golfe. Le pouvoir de la famille Tûqân, on l'a vu, est aujourd'hui plus économique que politique, et installé à Amman. Sabîh ou Munîb al-Masrî incarnent un pouvoir économique transfrontalier qui, à l'image de la villa de Munîb al-Masrî sur le mont Garizim, semble narguer la ville et ne lui distribuer que quelques miettes du gâteau (photo 22).



Photo 22. *Bayt Filastîn* : la villa de Munîb al-Masrî

⁷⁶³ Rappelons que ce terme emprunté à Lamia Radi (Radi, L., 1997, *op. cit.*). J'y reviens *infra*, dans la dernière partie.

La marginalisation de la savonnerie, dans la vie économique et politique de la ville, reflétait aussi celle de Naplouse, réduite à l'envergure d'une petite ville de province, où les « affaires » n'existaient plus, face à de nouveaux centres comme Ramallah. La savonnerie elle-même, comme centre de fabrication de savon, ou comme espace de sociabilité, apparaissait comme caractéristique d'une époque passée, celle de la grandeur économique de la ville, à l'époque où « Naplouse était Naplouse ». Salâh al-Masrî se présentait d'ailleurs, lui et ceux de sa génération, comme des « élèves » (*talamîz*) de l'époque des « pères » : « Nous nous considérons comme des élèves de ces gens-là. Ils avaient une profondeur de vue... Ils voyaient beaucoup plus loin que nous »⁷⁶⁴.

Ce qui liait entre eux ces notables se réunissant à la savonnerie, était tout d'abord un élément d'ordre générationnel : ils démontraient, de multiples manières, un fort sentiment du passage des générations, et de l'appartenance à une autre époque. Ils avaient en commun d'être restés à Naplouse. Amîn ne faisait pas mystère du fait qu'il était le membre de la famille Tûqân qui était ainsi resté, tandis que les affaires de ses cousins les avaient menés dans le Golfe et en Jordanie. Il faut souligner que cette situation n'était pas le fruit du hasard, mais bien une stratégie à l'échelle de la famille. On peut dire que les départs des uns ne « valent » que parce que d'autres, (au moins un, de la même génération) restent. C'était ce qui faisait dire à Amîn Tûqân : « Il n'y a personne qui reste ici, il faut bien que je reste, que je le veuille ou non⁷⁶⁵ ! ». Les réseaux familiaux transfrontaliers, ceux de la famille Tûqân comme les autres, conservent un fort ancrage local, qui est un élément de la légitimation et du fonctionnement de leur pouvoir⁷⁶⁶.

Reste à savoir qui, à l'intérieur de cette stratégie familiale, est celui qui reste. Plusieurs cas de figure se présentaient, mêlant contrainte et obligation familiale, rang dans la famille et réel attachement personnel au lieu. Amîn Tûqân, on l'a vu, était le petit dernier, célibataire, et il n'avait, pour ainsi dire, pas fait d'études. Il m'expliqua qu'après le baccalauréat, il avait été employé par la Banque du Caire à Amman, puis dans sa branche de Naplouse en 1962. Il avait ensuite pris la suite de son frère Hâfêz à la savonnerie. Salâh al-Masrî, en revanche, avait fait des études au Caire, et avait travaillé plus de dix ans pour son oncle Sabîh en Arabie saoudite. Il était rentré vivre à Naplouse en 1987, alors qu'il jouissait à Ryâd d'une très bonne situation, avouant préférer la vie « simple » (*basîta*) de Naplouse⁷⁶⁷. Mâzen al-Shaka'a, pour

⁷⁶⁴ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

⁷⁶⁵ Entretien avec Amîn Tûqân, 2004, déjà cité *supra*, Première partie, p. 62.

⁷⁶⁶ C'est ce que souligne aussi Lamia Radi (Radi, L., 1997, *op. cit.*). J'y reviens dans la dernière partie.

⁷⁶⁷ Entretien avec Salâh al-Masrî, septembre 2005.

sa part, avait étudié à Beyrouth, mais était revenu après avoir fini l'université en 1972. Il me confia « n'avoir jamais voulu quitter Naplouse⁷⁶⁸ ».

Aux séances d'Amîn, toute occasion était bonne pour se remémorer le passé. La réunion autour de photographies en était une ; elle permettait aussi de faire la comparaison avec l'époque actuelle. Les commentaires qui étaient faits sur celle-ci, en comparaison avec celle « des pères », étaient souvent peu reluisants. Les propos de Bassâm al-Shaka'a, qui est sans doute l'ancien homme politique le plus unanimement respecté à Naplouse⁷⁶⁹, et l'un des derniers « *leaders* locaux à destin national⁷⁷⁰ » résument et emblématisent à leur tour le sentiment de déclassement, de perte et de fin d'une époque, de la part de « l'ancienne génération ».

« Naplouse maintenant est pauvre, dans ses hommes et ses dirigeants (*faqîra fî rijâlihâ wa qiâdathâ*). Naplouse est très pauvre maintenant. (...) Mais moi ces générations [les nouvelles] je ne les connais pas. Je ne sais pas qui est celui-là et qui est celui-là⁷⁷¹. »

« *Hay ilî mawjûd halla* », disait Amîn. Il fallait bien s'accommoder, aussi, de ce changement de situation, se souvenir de ses origines et de sa grandeur passée, les célébrer dans la mesure où ils disparaissaient ; mais aussi, d'une certaine manière, les oublier. C'était cette tension, entre mémoire et oubli, qui s'exprimait dans les séances d'Amîn, entre nostalgie et cynisme. J'anticipe ici pour dire que ce sentiment de perte se matérialisa très concrètement, au fur et à mesure de mon enquête, par le décès plus ou moins brutal de plusieurs membres des séances : en septembre 2005, le juge Ryâd 'Abd al-Hâdî succomba à un cancer. Amîn, on l'a dit, fut frappé d'une attaque cérébrale en août 2006, et partit en convalescence en Israël. En avril 2007, Sâmi 'Abd al-Nûr fut brutalement assassiné dans sa boutique au Dawwâr, victime d'un crime crapuleux. Les séances à la savonnerie cessèrent. Ces piliers de la notabilité locale partis, de nombreux habitants partageaient, en effet, ce sentiment de fin d'une époque.

Je ne développe pas plus ici ces thèmes, que je reprends dans la quatrième et dernière partie de ce travail. Avant cela, il est temps à présent de se pencher sur un autre sous-monde de la savonnerie, qui la faisait fonctionner et l'habitait au quotidien : le petit monde des ouvriers. Si le petit cercle autour d'Amîn semblait mettre en scène une notabilité qui basculait dans le passé, les ouvriers des savonneries apparaissaient eux aussi, à bien des égards, comme

⁷⁶⁸ Entretien avec Mâzen al-Shaka'a, juillet 2007.

⁷⁶⁹ Voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiâs », p. 587.

⁷⁷⁰ Selon l'expression de J.-F. Legrain, 1991, *art. cit.*

⁷⁷¹ Entretien avec Bassâm al-Shaka'a, 2007.

les derniers représentants d'un groupe en voie d'extinction. C'est le rapport au *turâth*, valorisé comme savoir-faire ancestral, ou au contraire rejeté comme un fardeau pour le petit monde des ouvriers des savonneries, que j'aborde dans la troisième partie.

Troisième partie

Les ouvriers des savonneries de Naplouse : un métier en voie d'extinction ?



Photo 23. Un ouvrier verse le savon à la savonnerie Tûqân

Scène matinale à la savonnerie Tûqân, avril 2005. Un ouvrier petit et frêle, manifestement âgé, verse sur le sol, recouvert d'une mince couche de papier, le contenu d'un baril rempli de savon liquide bouillant. Shâher, ouvrier d'une trentaine d'années, chaussé de bottes en caoutchouc, étale le mélange à l'aide d'un instrument métallique, le *mâlaj*. Autour d'eux s'élèvent de savantes tours de savon, empilé pour le séchage. Un visiteur français muni d'un appareil photo s'exclame : « On se croirait au Moyen-âge ! ». Quant à Shâher, il lance au petit ouvrier : « Quand tu seras mort, qui va te remplacer ? »

Il est tentant de voir les ouvriers des savonneries à Naplouse comme les « survivants d'un vieux monde (...) en voie de disparition⁷⁷² ». « Vieux monde », caractérisé par le pittoresque d'une tradition figée et immuable, se reproduisant à l'identique depuis des générations, voire des siècles. L'exclamation du visiteur français synthétise parfaitement cette image que l'industrie du savon à Naplouse offre tout d'abord, à l'heure actuelle, au visiteur de passage. L'étalage manuel du mélange bouillant sur le sol, allié à l'arrière-fond des tours de savon, lui donne en effet l'impression d'assister à une scène sans âge, survivance de temps anciens dont il goûte la calme beauté. « En voie de disparition », cependant. Brusquement, la remarque de Shâher fait voler en éclats l'exotisme de cette représentation : elle rappelle cruellement l'extinction de l'industrie, réalité attestée par l'âge de plus en plus avancé des ouvriers.

La représentation des ouvriers : le discours de la tradition

Lorsque j'avais demandé à Amîn Tûqân, en mars 2005, la permission de m'installer pour quelques temps à la savonnerie et de suivre le travail avec les ouvriers, cela n'avait posé aucun problème. Il appela Mûsâ, et l'avertit que j'allais rester « quelques jours » avec eux. Cette requête n'étonna personne, et j'en compris par la suite la raison : la savonnerie Tûqân était le fréquent théâtre de visites de photographes, réalisateurs de télévision locale (photos 24 et 25), délégations d'étrangers (souvent membres d'associations de soutien au peuple palestinien). Je croisai aussi plusieurs fois au cours de mes enquêtes, je l'ai dit, des étudiant(e)s de l'université Al-Najâh, venu(e)s faire un « rapport » (*taqrîr*) sur l'industrie du savon pour un cours sur le *turâth*. Recherche de pittoresque pour les touristes ; quête de

⁷⁷² J'emprunte cette expression à Stéphane Beaud et Michel Pialoux (Beaud, S., Pialoux, M., 1999, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, p. 13). Je m'inspire de certaines des hypothèses de ce beau travail sur la « condition ouvrière » en France dans les années 1990.

« leur » patrimoine (*turâth*) ancré dans l'ancienneté d'appartenance pour les étudiant(e)s ; vision exotique et parfois fascinée de traditions séculaires pour les militants, preuve de la résistance continue (*sumûd*) des Palestiniens sur leur sol : ces visiteurs, dans leur diversité, étaient généralement en quête d'une image vivante de la tradition. Ils venaient admirer, bien souvent, les traits typiques, et parfois spectaculaires, de la fabrication du savon : le *bast*, l'opération d'étalage du savon liquide sur le sol réalisée manuellement par les ouvriers ; les *tananîr*, ces tours de savons savamment empilés pour le séchage ; ou encore, la vitesse de l'emballage à la main. Les étudiant(e)s consignaient soigneusement les techniques de fabrication, les quantités de matières premières utilisées. Les journalistes et touristes photographiaient les *tananîr* ou filmaient le *bast*. Les ouvriers se prêtaient au jeu, posant pour la photo (photo 26), fournissant complaisamment des explications sur la quantité d'huile que contient la cuve, ou s'attachant à montrer, « étape par étape » (*marhala marhala*), les procédés de fabrication du savon. Pour reprendre la terminologie de Goffman, on peut dire qu'ils étaient alors en représentation, présentant une certaine « face⁷⁷³ » au visiteur. Celle-ci exprimait les caractéristiques localement reconnues du métier qu'ils incarnaient alors pour le public : celui d'ouvrier des savonneries. Cette manière d'agir avait la plupart du temps pour but de donner une « définition favorable », pour parler comme Goffman, de ce métier ; une image conforme, en tout cas, à l'attente que s'en faisait un public généralement, on l'a dit, en quête de pittoresque et de spectaculaire.

⁷⁷³ Rappelons que je traduis par face le terme anglais de *face* employé par Goffman. Pour l'explicitation du choix de cette traduction par « face » en relation avec le terme arabe de *wijh*, voir *supra*, Deuxième partie, « La coulisse et la scène », p. 252 et suivantes.



Photo 24. La télévision locale à la savonnerie Shaka'a



Photo 25. *Idem*

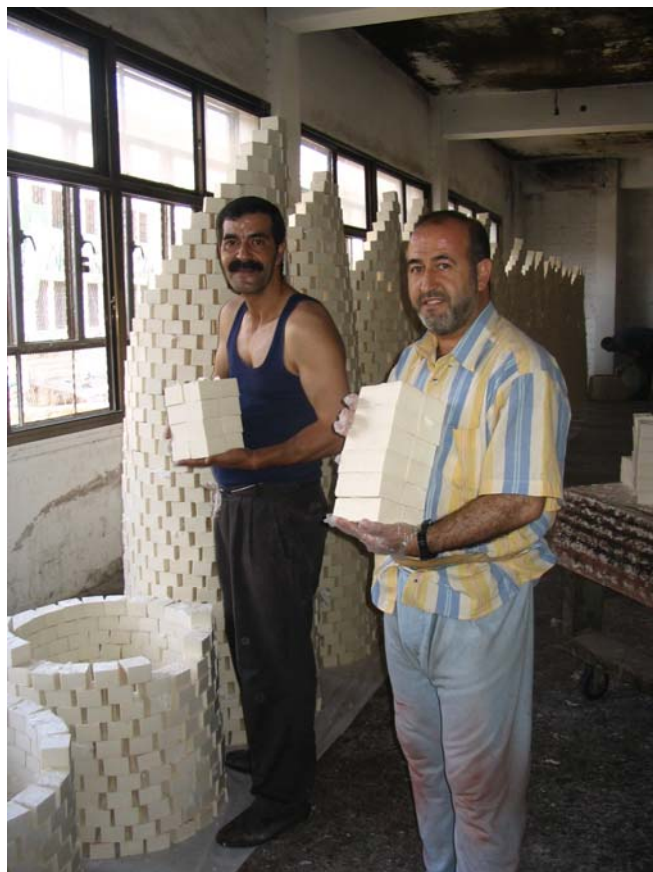


Photo 26. A la savonnerie Tûqân, les ouvriers posent pour la photo

Cette attitude pouvait être réclamée par le *mu'allim*. Amîn me donna un jour un petit album de photos qu'il avait fait prendre par un photographe professionnel de Naplouse : on y voyait les ouvriers poser, ou faire semblant de découper une surface de *mafrash*⁷⁷⁴ – surface qu'ils avaient en fait déjà travaillée. Le plus souvent, pourtant, c'était spontanément qu'ils adoptaient cette attitude face à un public. Aux étrangers, il s'agissait de donner une bonne image de Naplouse, ainsi que le parfum d'une tradition indemne des progrès de la technologie ; aux étudiant(e)s du cru, on donnait une leçon d'histoire sur leurs racines et leur *turâth*. Les ouvriers (du haut comme du bas) constituaient alors une équipe au sens que lui donne Goffman, chacun adoptant une position ou un rôle particulier au sein de leur représentation. Le terme d'« équipe de représentation » ou simplement « équipe », chez Goffman, désigne « tout ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine [c'est-à-dire rôle] particulière⁷⁷⁵ ».

Du fait qu'ils sont membres d'une même équipe, les gens se trouvent placés dans une étroite relation d'interdépendance mutuelle. En effet (...) tout membre de l'équipe, lors du

⁷⁷⁴ Rappelons que le *mafrash* est l'étendue de sol sur lequel est versé le savon pour un premier séchage, avant la découpe.

⁷⁷⁵ Goffman, E., 1973, *op. cit.*, p. 81

déroulement d'une représentation d'équipe, a le pouvoir de « vendre la mèche » et de casser le spectacle par une conduite inappropriée⁷⁷⁶.

C'est bien ce qui se produisait parfois à la savonnerie. Si je reprends encore une fois la métaphore théâtrale développée par Goffman, c'est parce qu'elle souligne un biais fondamental, constitutif de l'analyse : lors de mes enquêtes auprès des ouvriers, j'étais moi-même le public pour lequel se déroulait la représentation. Les ouvriers, à qui Amîn m'avait recommandée, m'avaient classée spontanément quelque part entre la journaliste et l'étudiante venue faire un « rapport » de quelques pages sur l'industrie du savon : ils étaient soucieux de m'en donner cette bonne image, en incarnant littéralement les valeurs associées au métier et qui comportaient la revendication d'un savoir-faire ancestral, souvent alliée à une rhétorique paternaliste de dévouement au *mu'allim*. Il arrivait pourtant parfois que l'un d'entre eux « casse le spectacle⁷⁷⁷ » par une conduite en rupture avec l'ensemble de la représentation. L'exclamation cynique de Shâher, dans notre scène liminaire, est un exemple de ce genre de rupture : elle pointe la conscience aiguë qu'ont les ouvriers de la fin de l'industrie, qui se manifeste pour eux par un ralentissement continu de leur travail.

Le rapport au turâth : une fondamentale ambivalence

Pittoresque et image de la tradition d'une part, symbolisée par le travail « à la main » (*yadawî*), préservé « malgré l'avancement des temps, le développement technique (*taqâddum al-zaman wa al-tatawwur al-taqanî*)⁷⁷⁸... » Dans le petit monde de la savonnerie, le « sous-monde » des ouvriers donne en premier lieu une image du patrimoine (*turâth*) savonnier comme de la continuation d'un savoir-faire et de techniques anciennes de fabrication. Le procédé de fabrication du savon, entièrement à la main, est un élément central de sa détermination comme *turâth*, au même titre que son ingrédient essentiel, l'huile d'olive⁷⁷⁹. Ce caractère artisanal fait l'objet d'une folklorisation immédiate et évidente : c'est ce qui donne aux savonneries une forme de beauté intemporelle. C'est aussi ce qui permet aux ouvriers de se réclamer d'une compétence technique et d'un savoir-faire ancestral, hérité et transmis de père en fils.

⁷⁷⁶ *Ibid*, p. 83

⁷⁷⁷ *Ibid*.

⁷⁷⁸ Selon les termes de l'ancien maire de la ville Ghassân al-Shakā'a, dans son mot de présentation au fascicule de Sharîf. Voir Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, avant-propos.

⁷⁷⁹ Il en est ainsi, du moins, dans les représentations. Voir *supra*, Première partie.

Marginalisation, voire extinction du groupe social, d'autre part. En 2004, les trois savonneries encore en activité à Naplouse ne comptaient plus qu'une cinquantaine d'ouvriers, qui travaillaient de manière discontinue. Etant donné le rétrécissement de la production, les savonneries ne renouvellent pas les emplois, même si elles ne licencient pas les ouvriers⁷⁸⁰. Ceux-ci se sentent aujourd'hui en situation de « vulnérabilité objective et subjective⁷⁸¹ » : en raison du manque de demande sur le marché local et régional, ils subissent des périodes de plus en plus longues de chômage technique. Comme ils ne sont pas mensualisés, mais payés en liquide après chaque cuisson (*tabkha*), le travail du savon est pour eux une entrée d'argent de moins en moins rentable. La réalité amère de l'extinction de l'industrie, notamment pour les plus jeunes, correspond moins à la perte d'un patrimoine culturel ou d'un héritage familial, qu'à celle de leur source de revenus. C'est ce rapport au *turâth*, entre transmission d'un héritage et précarité croissante pour le petit monde des ouvriers, que j'examine dans cette troisième partie.

L'extinction d'un groupe social ?

A la savonnerie Tûqân le nombre des ouvriers permanents, on l'a vu, s'élevait à un peu plus d'une dizaine. En bas (*taht*), Mûsâ, son frère Samîr et Abû Samîr s'occupaient de la cuisson. En haut (*fawq*), à la découpe, travaillaient quatre ouvriers, dont deux frères, Khâled et Shâher (le plus jeune ouvrier) Sakhl, cousins de Mûsâ et Samîr. Leurs pères, Abû Mûsâ et Abû Mâher, étaient déjà dans le métier du savon. Les deux autres ouvriers du haut, Fawwâz Tammâm et Cheikh Ayman Abû Seîr, appartenaient à des familles anciennes de Naplouse connues dans la confection de pâtisseries (*halawiyyât*), notamment de la *knâfa*. Il fallait y ajouter les sept ou huit ouvriers du *bast*, qui appartenaient également à des familles de Naplouse, souvent du quartier Est de la ville dit *jabalî* (« montagnard »), et qui venaient environ une fois par semaine (les jours de *bast*). La plupart s'occupaient également de travaux de manutention en ville. Le matin, les enfants de Waddâh étaient également là pour emballer le savon. A 7 heures 30, ils partaient pour l'école, ainsi que Waddâh, dont le travail principal était instituteur. Un frère de Waddâh, Salâh, travaillait à l'emballage depuis sa plus tendre enfance ; un autre de ses frères venait tous les jours porter les caisses remplies de savon du

⁷⁸⁰ Cf. *supra*, Première partie. Cette attitude est néanmoins en train de changer, comme on va le voir dans la suite.

⁷⁸¹ Balazs G., Pialoux, M., 1996 « Crise du travail et crise du politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, volume 114, n°1, p. 3.

haut jusqu'en bas. L'organisation du travail à la savonnerie Tûqân me sembla ainsi, durant les premiers jours de mon enquête, reproduire un modèle apparemment inchangé depuis des siècles : les rapports de travail, entre ouvriers de la cuisson, ouvriers de la découpe, et, en bas de l'échelle, ouvriers du *bast*, étaient régis par un modèle paternaliste et hiérarchique ; les ouvriers appartenaient, de plus, pour la plupart, à des dynasties de la vieille ville qui travaillaient depuis longtemps dans le métier⁷⁸². Ils étaient liés par des liens interfamiliaux : on trouvait, par exemple, quatre représentants de la famille Sakhl.

Cette apparente continuité masque cependant de profonds changements dans la transmission du métier. Celle-ci était traditionnellement assurée par les monopoles familiaux sur chacune des équipes d'ouvriers. Ces monopoles se sont effilochés, et les ouvriers, face au manque d'avenir du travail dans le savon, sont aujourd'hui peu enclins à l'enseigner à leurs enfants. Avec la crise économique, conséquence directe du blocus israélien, et l'explosion de la pauvreté et du chômage à Naplouse, certains ouvriers se sont résignés à adopter cette profession familiale, faute de pouvoir trouver un autre travail. La conséquence en est l'âge relativement élevé des ouvriers permanents à la savonnerie Tûqân (comme dans les autres savonneries) : entre quarante et soixante-dix ans, si l'on excepte Shâher, le plus jeune, qui atteignait trente-deux ans à la fin de mon enquête, et quelques autres. L'image du métier est dès lors marquée d'une profonde ambivalence, entre « force symbolique d'une longue histoire glorieuse » et « poids d'un présent marqué par la crise⁷⁸³ ».

Afin de comprendre cette ambivalence, et d'examiner ce qui reste du groupe des ouvriers des savonneries, il m'a paru indispensable d'adopter une démarche historique. L'histoire, en effet, informe (au sens fort du mot) les attitudes des ouvriers, et la perception qu'ils ont, à l'heure actuelle, de leur métier. Le rapport à l'héritage se construit, pour chaque ouvrier, selon sa trajectoire biographique qui s'imbrique avec l'histoire collective des différentes générations. C'est en examinant les transformations qu'a connues le groupe social des ouvriers des savonneries au cours de son histoire, qu'on pourra saisir plus finement les modalités de rapport au *turâth*, ainsi que la manière dont le groupe continue d'exister, affrontant à l'heure actuelle une situation de crise. Il n'est pas inutile de préciser ce que j'entends ici par « groupe social ». Si je considère, suivant Luc Boltanski dans son travail sur les cadres, qu'il faut traiter le groupe « non comme une "chose", mais comme le produit

⁷⁸² J'y reviens plus loin.

⁷⁸³ Je reprends ici les termes de Didier Schwint, qui a étudié les tourneurs et tabletiers en France, et qui présente le même constat d'ambivalence dans l'image du métier. Voir Schwint D., 2002, *Le savoir artisan, l'efficacité de la métis*, Paris, L'Harmattan, p. 28.

objectivé d'une pratique⁷⁸⁴ », ma perspective est, en raison de la dimension de mon objet, tout autre que la sienne. Alors que c'est la définition et la formation du groupe social qu'il construit dans son ouvrage, je considère pour ma part que la définition des ouvriers des savonneries comme « groupe social » ne pose pas vraiment problème. Dans la mesure où l'échelle est particulièrement réduite, j'appréhende ici sa cohésion comme celle d'un « petit monde », partageant un univers de référence commun et cette unité de « site » qui est l'une des caractéristiques des mondes sociaux selon Strauss⁷⁸⁵. C'est la question de l'extinction du groupe, bien plus que sa définition et sa formation, qui constitue mon objet.

En considérant les ouvriers comme dépositaires d'un savoir figé, transmis à l'identique depuis des générations, on occulte en effet, pour reprendre des termes utilisés par Boltanski et Bourdieu dans un article devenu fameux, les transformations de la relation entre le « titre » d'ouvrier des savonneries, et le « poste » qu'il occupe réellement ; entre ce titre, ce poste et l'identité sociale que leur relation définit⁷⁸⁶. Certes, Bourdieu et Boltanski, visant le décalage entre système scolaire de formation et système productif en France, traitent dans cet article une réalité tout autre que celle qui m'intéresse ici. Le « titre » est notamment compris chez eux essentiellement comme titre scolaire – ce qui n'est pas le cas, bien entendu, des ouvriers des savonneries. Cette différence étant entendue, et considérant pour ma part le titre comme désignant le nom du métier, et le poste comme le statut professionnel et social que ce titre recouvre « réellement », il reste que l'« identité nominale⁷⁸⁷ » de l'appellation « ouvriers des savonneries » (*ummâl al-masâbin*), utilisée à la fois par les propriétaires et les ouvriers eux-mêmes, cache une certaine disparité à l'intérieur même du groupe. Disparité synchronique, d'une part, entre les différentes équipes qui le composent ; disparité diachronique, d'autre part, entre le statut social et les prérogatives des ouvriers selon les époques. L'ouvrier des savonneries en 1920 n'est pas l'ouvrier des savonneries en 1970, et ce dernier n'est pas celui de 2007 : le groupe a connu des transformations qui ont changé les relations de travail et les possibilités de mobilité sociale. Quel sens prend le métier aujourd'hui pour ces ouvriers, dont les trajectoires selon l'âge et la génération peuvent être sensiblement différentes ? Pour comprendre les disparités de statut selon les époques, il faut revisiter les transformations que la profession a connues tout au long du XX^e siècle :

⁷⁸⁴ Boltanski, L., 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, p. 56.

⁷⁸⁵ Voir *supra*, Introduction générale, p. 31-32.

⁷⁸⁶ Boltanski, L., Bourdieu, P., 1975, « Le titre et le poste : rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Année 1975, Volume 1, n°2, p. 95-107.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

transformations économiques et techniques, mais aussi modalités de transmission (chapitre 7).

Le rapport au métier, pour les ouvriers, se construit également dans les relations de travail au quotidien dans l'entreprise. Dans un deuxième temps, je pose la question de la « disparité synchronique », celle de la hiérarchie ouvrière et de la gestion des conflits à la savonnerie. Là encore, la perspective historique m'est apparue pertinente : pour comprendre les rapports de travail au sein de cette industrie où prédominent les relations personnelles et le paternalisme, il m'a semblé utile de revenir sur la brève existence d'un syndicat des ouvriers des savonneries, fondé en 1981. Il dura une quinzaine d'année, et semble attester d'une représentation publique, sinon politique du groupe (chapitre 8).

Si le syndicat, à bien des égards, apparaît comme une zone d'ombre de la mémoire ouvrière, il faut s'interroger, *in fine*, sur les modalités d'existence d'une mémoire des ouvriers des savonneries. Face à l'émiettement actuel du groupe, ainsi qu'au peu d'espoir qu'ils ont de voir leur condition s'améliorer, une certaine fierté disparaît, ou s'affirme avec d'autant plus de force qu'elle n'a plus vraiment de consistance. L'un des symptômes de cet émiettement est l'ambivalence de la mémoire ouvrière, une mémoire propre à une génération qui semble en voie d'extinction. Il faut pourtant nuancer cette impression, au regard des pratiques. Il y a encore transmission chez les ouvriers des savonneries : mémoire accrochée à des noms, à des lieux particuliers, passage de gestes et de pratiques. Celle-ci, cependant, prend peut-être moins sens comme mémoire professionnelle, mémoire du métier et exprimée comme telle, que comme mémoire plus vaste de gestes du quotidien (chapitre 9).

Chapitre 7. L'histoire savonnaire au prisme des modèles ouvriers

Afin de comprendre l'ambivalence du rapport des ouvriers au métier, j'ai eu principalement recours à l'histoire orale, à travers des récits de vie d'ouvriers et anciens ouvriers, et à partir de la question : « Comment devient-on ouvrier des savonneries ? ». Ce choix tient en partie à mon origine disciplinaire, qui m'a poussée plus naturellement vers le recueil de sources orales. Mais il provient aussi de la maigreur des sources écrites, quasiment inexistantes en dehors des quelques archives concernant le syndicat⁷⁸⁸. Ceci ne doit pas nous étonner : comme le rappelle Nadine Picaudou, les groupes « marginalisés à un titre ou à un autre, (...) qu'il s'agisse des migrants dans les Etats-Unis de l'entre-deux-guerres, de cultures régionales étouffées en France, des communautés ouvrières en déclin, des femmes ou des jeunes nations du tiers-monde⁷⁸⁹ » ont laissé peu de traces écrites. Les témoignages et récits de vie sont donc pris, dans un premier temps, comme « matériaux alternatifs à l'archive absente ou inaccessible⁷⁹⁰ ».

A partir de ces récits, ainsi que de mes longues plages d'observations dans les savonneries⁷⁹¹, j'ai construit trois modèles d'entrée dans le métier qui constituent un fil conducteur pour ce chapitre. Le premier met en avant la transmission familiale, pour la plupart des anciens ouvriers qui ont plus de soixante-dix ans. Le deuxième conjugue contrainte économique et choix tactique, à une période de relative effervescence du travail ; il concerne les ouvriers âgés d'une cinquantaine d'années. Enfin, le troisième et dernier modèle rend compte d'un travail par défaut, pour les jeunes ouvriers (qui ont entre trente et quarante ans). A travers ces trajectoires, le critère générationnel est apparu comme une clé d'appréhension efficace pour saisir les transformations et récurrences dans le rapport des ouvriers à leur métier. Les trois modèles présentent une permanence : au fil du XX^e siècle, dans le contexte de déclin général de l'industrie, le travail du savon a toujours été pratiqué par de nombreux ouvriers en alternance avec d'autres métiers (tailleur, boulanger, plus tard mécanicien ou électricien). Aujourd'hui aussi, la plupart des ouvriers des savonneries ont un deuxième travail (souvent chauffeurs de taxi) pour faire face à l'effondrement de leurs revenus. Certains étudiants et employés (par exemple instituteurs) pratiquent ce métier (souvent à l'emballage) comme travail « supplémentaire » (*shughul idâfi*).

⁷⁸⁸ Beshara Doumani, qui a documenté la période d'avant 1920, note qu'il existe peu de sources écrites concernant les ouvriers des savonneries. Pour la période qui suit 1920, j'ai constaté le même manque.

⁷⁸⁹ Picaudou, Nadine, 2006, « Introduction générale », in Picaudou, N., (dir.), *op. cit.*, p. 8.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ Je reviens plus loin sur le rôle que je donne à la méthode de l'observation de longue durée.

Ces modèles ou idéaux-type générationnels connaissent, bien entendu, des variations. Si les réalités dont ils sont censés rendre compte se succèdent dans le temps, elles peuvent également coexister, la transformation d'un modèle à un autre ne se faisant pas de manière linéaire. Je crois néanmoins à leurs vertus heuristiques. Les histoires d'ouvriers qui en ressortent, croisant histoire individuelle et histoire(s) collective(s), permettent d'articuler, selon les générations, les transformations de ce que Boltanski et Bourdieu appellent, reprenant la terminologie marxiste, les « structures objectives » (conditions économiques, transformations de la technique, éducation et modalité de transmission) avec les stratégies mises en œuvre par les ouvriers pour s'y adapter. La connaissance de ces structures est indispensable pour saisir, ensuite, le contenu des interactions face-à-face au sein de l'usine. Ils sont l'occasion, en outre, de présenter les modes d'apprentissage et de transmission, les transformations techniques et sociales du travail, ainsi que la manière dont se sont construites les catégories de savoir-faire utilisées dans le « jargon du métier » (*lughat al-sinâ'a*). Pour l'exposition, je suis partie de la narration des ouvriers, récits de pratiques en situation, évocations du passé fréquemment reconstruites et qui, souvent, ne peuvent se comprendre que par comparaison avec la présente crise. C'est donc à partir du présent que cette narration permet d'éclairer les modalités de présentation de soi, ainsi que le rapport des ouvriers au *turâth*. C'est pourquoi, si l'ordre général de présentation est chronologique, j'opère néanmoins de constants va-et-vient avec le présent.

1. Avant la nakba : le modèle de la transmission familiale

Hiérarchie, transmission et monopole familial, relations de protection et de paternalisme : C'est ainsi que Beshara Doumani décrit l'organisation du travail pour le « relativement petit groupe d'ouvriers des savonneries, qualifiés et semi-qualifiés qui tenaient les postes-clé⁷⁹² dans la fabrication du savon », aux siècles derniers :

[La position des ouvriers] dépendait d'une hiérarchie interne fondée sur le type de travail accompli, le profil familial, et des liens de clientélisme⁷⁹³ avec les propriétaires de savonneries. Leur capacité à se tailler un espace privilégié au fil du temps est illustré par le fait que la plupart de ces ouvriers appartenaient à des familles qui monopolisaient différents stades du processus de production, depuis bien avant le XIX^e siècle jusqu'à la période du Mandat au XX^e siècle⁷⁹⁴.

⁷⁹² *the core jobs*

⁷⁹³ *patronage ties*

⁷⁹⁴ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 197-198.

1°) L'organisation traditionnelle du travail : hiérarchie ouvrière et monopoles familiaux

La stricte division des tâches entre le haut et le bas (qui existe toujours à l'heure actuelle) provient d'une organisation du travail héritée du passé : « A l'intérieur de l'usine », écrit Doumani, « le travail était organisé en deux groupes : ceux qui travaillaient « en bas », à la cuisson et ceux qui travaillaient « en haut », avec le savon cuit⁷⁹⁵ ».

En bas, au rez-de-chaussée, se trouvaient les ouvriers responsables de la cuisson. Ils constituaient une équipe (*joq*) sous la responsabilité d'un chef, le *rayyis*, qui « tournait » de savonnerie en savonnerie, selon les demandes de travail. Ces ouvriers provenaient généralement des familles Fatâyer, 'Asî, Hudhud, Takrûrî, Ma'ânî, Marmash, Ghalayânî, spécialisées dans la cuisson. Doumani précise que le *rayyis* provenait généralement d'une des trois premières familles. En haut, au premier étage, se trouvait la deuxième équipe, celle qui se chargeait de découper et d'empiler les savons pour le séchage, ainsi que de les emballer pour le transport. Les familles Tbeîla, Hijâzî, 'Annâb, Kukhun étaient spécialisées dans la découpe. La plus célèbre était la famille Tbeîla, au point qu'il est devenu d'usage d'appeler les ouvriers de la découpe *tbeîliyya*, appellation qui persiste de nos jours. Même si ouvriers du haut et du bas sont soumis au même mode de paiement à la tâche (*muqâwala* ou « à la *tabkha* », suivant les catégories indigènes), après la cuisson du savon, les ouvriers du haut, de statut inférieur, touchaient un salaire moindre.

Les ouvriers des savonneries étaient payés en liquide et en nature après chaque cuisson. On n'a pas d'information sur le montant du paiement pour chaque type de travail, mais nul doute que ce montant différait substantiellement suivant la hiérarchie du travail⁷⁹⁶...

Doumani mentionne enfin un troisième groupe, qui s'occupe du « [travail] le moins bien payé, le moins prestigieux, et le plus difficile » : celui des ouvriers qui portent les seaux de savon liquide depuis la cuve du bas jusqu'au *mafrash* du haut et le versent sur le sol ; c'est l'opération du *bast*.

Pour les ouvriers des savonneries, la sécurité du travail et la possibilité de le transmettre de père en fils contrebalançaient les inconvénients, comme les conditions difficiles, et le mode de paiement à la tâche. Le *rayyis*, selon Doumani, était le « *leader* incontesté⁷⁹⁷ » à l'intérieur de la stricte hiérarchie. Il était le seul intermédiaire reconnu entre

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 199, déjà cité *supra*, p. 51.

⁷⁹⁶ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 200. Cette ancienne tradition est toujours en vigueur à l'heure actuelle : les ouvriers de la cuisson touchent un salaire supérieur à celui des ouvriers de la découpe. J'y reviens plus bas.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 199.

le patron et les ouvriers : cet arrangement permettait au propriétaire de réduire les éventuels conflits avec les ouvriers du haut comme du bas, et de les régler à l'amiable. On trouve une description similaire de l'organisation du travail dans le fascicule d'Husam Sharîf. Même s'il renvoie, lui aussi, à la différenciation entre le bas et le haut, Sharîf distingue cependant non pas trois, mais quatre équipes : il y ajoute les ouvriers chargés d'emballer chaque morceau (*falqa*) de savon dans une feuille de papier estampillée à la marque de la savonnerie. L'opération de l'emballage, précise Sharîf, est « considérée comme relativement récente ». Le papier d'emballage aurait été introduit au milieu des années 1920, pour éviter les contrefaçons⁷⁹⁸.



Document 12. Emballage du savon à la savonnerie Shaka'a, années 1920. (Source : Sarah Graham-Brown, *Palestinians and their Society, 1880-1946: A Photographic Essay*, London and New York, 1980, p. 114).

⁷⁹⁸ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 45.

Beshara Doumani, dans sa description de l'organisation du travail, fait état de « (...) l'impressionnante continuité du contrôle, par quelques familles, sur le nombre limité de postes dans la savonnerie⁷⁹⁹ ». Il ajoute cependant :

(...) avec l'expansion du secteur de la manufacture du savon, le contrôle familial sur ces postes diminua, et au début de la période mandataire les principaux propriétaires de savonneries préférèrent importer des ouvriers qualifiés d'Egypte plutôt que de céder aux grèves locales et aux demandes de meilleures salaires⁸⁰⁰.

Les ouvriers égyptiens (2)

On a déjà évoqué, dans la première partie, l'arrivée à Naplouse d'Ahmad al-Iskandarânî et de Fahmî al-Masrî, ouvriers amenés d'Egypte par le Hajj Nimr al-Nâbulsî et Ahmad al-Shaka'a⁸⁰¹. Rappelons que c'est le Hajj Hasan al-Masrî (l'un des fils de Fahmî al-Masrî) qui me raconta, le premier, en détails, l'arrivée à Naplouse de son père et de son grand-père maternel. Dans le petit monde des ouvriers (en particulier du haut), cette histoire est un épisode connu, et ce pour deux raisons : tout d'abord pour les améliorations (*tahsînât*) que les ouvriers égyptiens auraient apporté dans le travail du haut ; Fahmî al-Masrî (« l'Égyptien ») y gagna son *laqab* (surnom) de '*amm al-sinâ'a*' (« oncle de l'industrie »). Ensuite parce qu'ils auraient, selon la légende locale, contribué à affaiblir les monopoles familiaux sur la découpe, en particulier celui de la famille Tbeîla⁸⁰². Le Hajj Hasan al-Masrî en disait : « En 1920, ils [les Tbeîla] ont commencé à vraiment prendre de haut les propriétaires des savonneries, et ils ont demandé à être payés en or...⁸⁰³ »

Il n'est pas inutile de rappeler ici l'enjeu non seulement symbolique, mais aussi très matériel de la revendication d'un paiement en or par les ouvriers Tbeîla : la livre égyptienne, qui prévalait à l'époque, était en effet indexée sur la livre sterling dévaluée à cause de la guerre. De manière générale, la monnaie dans laquelle sont payés les ouvriers des savonneries est un enjeu récurrent, à la fois de valorisation symbolique et de maintien du niveau de vie. A l'heure actuelle, où l'Autorité palestinienne ne peut frapper monnaie, et où plusieurs monnaies sont en concurrence dans les Territoires palestiniens occupés, les ouvriers des savonneries sont payés non pas en shekels israéliens mais en dinars jordaniens, monnaie, sinon « forte », du moins « solide ».

⁷⁹⁹ *the limited number of soap-factory jobs*

⁸⁰⁰ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁰¹ Voir *supra*, Première partie, « Les ouvriers égyptiens (1) », p. 133.

⁸⁰² Je ne m'arrête pas ici plus avant sur ces deux thèmes, que je développe un peu plus loin.

⁸⁰³ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, 2006.

Selon Hishâm Tbeïla, ancien ouvrier à la découpe âgé d'une cinquantaine d'années, aujourd'hui paralysé des deux jambes à la suite d'une opération de la hernie discale qui tourna mal (de nombreux ouvriers à la découpe souffrent de maux de dos⁸⁰⁴), l'« importation » d'ouvriers égyptiens ne cassa pourtant pas le monopole Tbeïla sur la découpe.

« Avant, ils étaient un petit groupe (*majmû'a qalîla*) qui travaillait (...) pour la découpe du savon (*fî shaghalat taqtî' as-sâbûn*). (...) à la base il n'y avait qu'eux qui travaillaient dans ce truc. (...) Et donc ils monopolisaient la situation parce qu'il n'y avait qu'eux pour le faire. C'est pour ça que des commerçants ont amené [des ouvriers] d'Egypte... pour qu'ils fassent concurrence à ceux qui étaient ici...

- Et ça a marché ?

Non non non... ceux qu'ils ont amenés, c'était seulement deux ou trois, c'est tout, pas plus... Ce n'était pas vraiment un pouvoir... Ce pouvoir est resté à la famille Tbeïla. Il y a des gens qui ont appris (...) La famille Kukhun et la famille Masrî. Ensuite bien sûr, il y en a deux-trois de la famille Sakhl, comme ça... mais c'est récent, depuis trente ans environ c'est tout, pas plus⁸⁰⁵...

Les monopoles familiaux sur le travail du savon, ainsi, n'ont pas été brisés d'un coup. L'arrivée des ouvriers égyptiens a bien plutôt ajouté, aux familles qui se les partageaient (en particulier les Tbeïla et les Kukhun), une nouvelle famille, celle des ouvriers appelés Masrî de par leur origine égyptienne. De fait, c'est bien le nom de *tbeîliyya* qui est resté, dans le jargon du métier (*lughat al-sinâ'a*) pour désigner les ouvriers à la découpe.

2°) Garder la profession familiale

Le premier modèle d'entrée dans le métier du savon est un modèle de transmission familiale, prégnant chez les ouvriers et anciens ouvriers de plus de soixante-dix ans.

« A l'époque j'étais un gamin... Le garçon, il apprend toujours ce que fait son père. Quand il apprend ce que fait son père, ça continue (*bittam mustamirra*). Moi mon père m'a appris, et ensuite moi j'ai appris à Mohannad. Mohannad a pris ma succession chez les Masrî, quand je suis tombé malade, mon fils avait tout appris et il a pris ma suite⁸⁰⁶. »

C'est Mohannad al-Kukhun, jeune ouvrier à la découpe à la savonnerie Masrî, qui m'avait amenée, en septembre 2005, à la maison familiale, afin de faire un entretien avec son vieux père, alors âgé de près de quatre-vingts ans⁸⁰⁷. Abû Mahmûd al-Kukhun a travaillé toute sa vie comme ouvrier à la découpe. Il avait suivi le chemin de son père et de son grand-

⁸⁰⁴ Voir *infra*, « “Ce travail, on en sort soit à l'hôpital soit au cimetière”... », p. 400 et suivantes.

⁸⁰⁵ Entretien avec Hishâm Tbeïla, juillet 2006.

⁸⁰⁶ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, septembre 2005.

⁸⁰⁷ Abû Mahmûd al-Kukhun est décédé en 2007.

père dans le travail du savon, avant de transmettre le métier à son fils. Si la famille Kukhun était, on l'a vu un peu plus haut, spécialisée dans la découpe, le témoignage d'Abû Mahmûd prouve qu'il y avait toutefois des passages d'une spécialisation à une autre, au sein du groupe des ouvriers : son grand-père « faisait la cuisson (...) il était *rayyis*⁸⁰⁸. »

Lorsque Abû Mahmûd commença à travailler, la préservation de la profession dans la famille (le terme employé par Abû Mahmûd est *istimrâr*, « continuation ») était un choix logique. « A l'époque des Anglais », c'est-à-dire celle du Mandat, époque où la famille Nâbulî exportait son savon en Egypte, l'industrie était dans une relative prospérité : « J'ai travaillé chez le Hajj Sâlim al-Nâbulî, le Hajj Nimr al-Nâbulî⁸⁰⁹ ». Au moins l'un des fils de la famille reprenait donc la profession, comme c'était le cas avec d'autres types de métier (tailleur, boulanger...). Suivant le modèle de la transmission, le père prenait en charge l'apprentissage de son fils. Abû Mahmûd, ensuite, enseigna à son tour le métier à son fils Mohannad.

Cette reprise du travail familial n'était pourtant pas exempte de la pratique éventuelle d'autres métiers présents dans la famille : le père d'Abû Mahmûd possédait également un atelier de tapis dans le quartier Qariûn de la vieille ville. La possession de ce deuxième métier permettait de trouver une solution de rechange dans les périodes de crise, où la production de savon diminuait. Abû Mahmûd me donna l'exemple de la deuxième guerre mondiale :

« Le travail du savon a diminué. Il n'y avait plus de travail. Il y a des travailleurs (...) dans le savon qui sont descendus au port⁸¹⁰, ils ont commencé à travailler comme porteurs. Nous on avait un métier (...), on travaillait dans les tapis. On n'est pas descendus comme eux ; on a continué à garder [notre] travail (*tammeina muhâfizîn 'ala-l-shughûl*). On a gardé les boutiques qu'on avait⁸¹¹. »

Abû Mahmûd raconte qu'il recommença à travailler dans le savon grâce à une figure célèbre parmi les ouvriers : Fahmî al-Masrî.

« Quelqu'un qui s'appelait Fahmî al-Masrî est venu me voir ... Il travaillait chez Shaka'a. Il m'a dit : « (...) tu veux venir nous aider ? » Quand il a demandé après moi (*lamma sa'al 'annî*), on lui a dit « c'est un travailleur très fort (*shaghîl gada'*) ». Ils m'ont appelé... Je suis descendu avec lui. J'ai commencé à travailler avec la savonnerie Shaka'a⁸¹². »

Le même genre de trajectoire se présente pour les ouvriers de cuisson, comme en attestent les propos d'Abû Mûsâ al-Sakhl, le père de Mûsâ. De la même génération qu'Abû

⁸⁰⁸ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, septembre 2005.

⁸⁰⁹ *Idem*.

⁸¹⁰ Il s'agit du port de Haïfa, à l'époque de la Palestine historique.

⁸¹¹ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, 2005.

⁸¹² *Idem*.

Mahmûd (il est né au début des années 1930), il raconte : « J'étais à l'école. Mon père était vieux... [il m'a dit] tu viens m'aider à la savonnerie c'est mieux pour toi que l'école. J'ai quitté l'école et je suis allé avec lui à la savonnerie⁸¹³. »

Le processus d'apprentissage

Les récits des débuts sont aussi récits d'apprentissage. Abû Mûsâ travaille au début comme *rashâsh*, « au *jift*⁸¹⁴ ». Le *rashâsh* était l'ouvrier qui alimentait le foyer (appelé *qammîm*) sous la cuve remplie de savon liquide, en y jetant des combustibles, souvent des noyaux d'olive ou du *jift*. Cette tâche relativement simple était généralement dévolue aux apprentis ouvriers (à la cuisson principalement). On retrouve une description similaire dans de nombreux récits d'ouvriers à la cuisson. C'est le cas d'Abû Samîr, le doyen des ouvriers à la savonnerie Tûqân (il est âgé de plus de soixante-dix ans) : « La première chose que j'ai travaillée, c'était au *jift*... celui des olives... on allumait le feu et on le jetait comme ça (*geste*)... et on laissait le feu allumé...⁸¹⁵. »

Ces débuts dans le travail, au *jift*, près du foyer ardent qui chauffe la *halla*, ont laissé en général un souvenir assez fort à l'apprenti, jeune garçon de moins d'une quinzaine d'années, le *sabî*. L'apprentissage d'un métier (*mihna*) « à la main » (*yadawiyya*) comme celui du savon passe, selon Maha Kayal, par trois étapes de la connaissance technique. L'apprenti ouvrier est tout d'abord *sabî*, il accomplit des petites tâches sous la direction du *mu'allim* (contremaître). Lorsqu'il maîtrise suffisamment d'étapes de fabrication, le *sabî* devient *sinâ'i'î* (littéralement « artisan »). Le passage de *sinâ'i'î* à *mu'allim* nécessite, selon Kayal, en plus de l'habileté technique (*mahâra*), la capacité à s'occuper d'un capital pour conduire un travail indépendant⁸¹⁶.

Abû Murâd, responsable de la cuisson à la savonnerie Shaka'a, me raconta :

« J'avais peur, je ne connaissais personne sauf mon « proche » (*qarîb* : désigne quelqu'un de la famille), je voyais le feu et je me demandais ce que je devais faire... pendant une semaine je me suis demandé si j'allais revenir ; s'il n'avait pas été là je ne sais pas si je serais retourné⁸¹⁷. »

⁸¹³ Entretien avec Abû Mûsâ al-Sakhl, 2005.

⁸¹⁴ Rappelons que le *jift* est le résidu solide d'une première pression des olives.

⁸¹⁵ Entretien avec Abû Samîr, ouvrier à la cuisson à la savonnerie Tûqân, 2005.

⁸¹⁶ Kayal, M., 2002, *op. cit.* p. 27 et suivantes.

⁸¹⁷ Entretien avec Abû Murâd, 2005.

Après avoir travaillé comme *rashâsh*, l'apprenti apprend ensuite comment verser l'huile dans la cuve, en utilisant les seaux (*delû*) prévus à cet effet. Selon un modèle fréquent dans l'apprentissage des métiers artisanaux, il est généralement pris en charge par son père ou un proche (*qarîb*), qui lui montre le travail jusqu'à ce qu'il en maîtrise l'essentiel. D'apprenti payé en nature, il devient ensuite *sinâ'i î* : il peut constituer une équipe (*joq*) et commencer à travailler en association avec d'autres. Abû Samîr décrit ce processus d'apprentissage par la pratique continue, essais et erreurs :

« (...) il n'y avait pas le moteur qui pompe l'huile, et la verse au-dessus de [la cuve]... on utilisait le *delû* (seau)... et les jarres comme ça... on les remplissait... et on mesurait « un, deux, cinq, cent... » (...) On remplissait deux seaux (...).

J'ai donc porté les deux seaux et je suis allé pour (...) les verser dans la *halla*. (*Il hésite*) Pour dire les choses exactement, il faut que tu viennes pour mettre les deux seaux comme ça sur les bords de la *halla*, et tu les vides comme ça (*il montre par gestes*). (...) Et moi (...) je suis monté sur le bord... (*Il s'esclaffe*) Eh quoi, je voulais les verser... « Hé mais 'ammî [mon garçon⁸¹⁸] où vas-tu ? » a dit le *mu'allim*. Je lui ai dit... : « Eh bien... tu n'as pas dit que je dois... c'est comme ça que... » Il a dit : « mais non *ya 'ammî*, pas comme ça, viens... mets les deux seaux comme ça... et vide-les comme ça... et reviens. » Et j'ai commencé à faire ça. Comme il m'a dit, j'ai commencé à travailler (...).

J'ai un peu grandi. Je suis devenu un jeune homme, et j'ai commencé à faire comme eux, à prendre l'huile du puits... et à mesurer avec la jarre comme ils mesuraient eux... »

« Comme ça », faire « comme eux » : la conjugaison des essais (*tajarrub*) et de la répétition (*takarrur*) crée chez les ouvriers de la cuisson cette connaissance pratique, qui est aussi mémoire pratique des gestes à accomplir. « Ce n'est pas un apprentissage scientifique, mais tout par la pratique (...) À force de regarder, on apprend », disait Abû Murâd⁸¹⁹. C'est ainsi que le Hajj Mo'âz al-Nâbulî me décrivit aussi le « parcours-type » d'apprentissage du métier de la cuisson : le *rashâsh* devient ouvrier de cuisson, *sinâ'i î*. Le *rayyis* « entraîne » (*ydarrib*) les plus jeunes, en général ses fils.

L'organisation du travail en bas s'est aujourd'hui simplifiée. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, l'équipe (*joq*) du bas comptait une petite quinzaine d'ouvriers, qui étaient eux-mêmes répartis selon une spécialisation des tâches⁸²⁰. C'étaient eux qui recevaient l'huile apportée des villages par les paysans, la pesaient et en vérifiaient la pureté⁸²¹. L'ouvrier chargé de cette tâche s'appelait le *shayyâl*. Comme la « qualité, pureté, et [le] prix » de l'huile dépendaient de

⁸¹⁸ Pour la traduction de 'ammî voir *supra*, Première partie, p. 131, note 252.

⁸¹⁹ Entretien avec Abû Murâd, 2005.

⁸²⁰ Doumani, B, 1995, *op. cit.* p. 199.

⁸²¹ Sharîf, 1999, *op. cit.*, p. 45. Doumani, 1995, *op. cit.*, p. 199.

son verdict, il n'était pas rare qu'il reçoive « un petit extra » de la part des paysans⁸²². Le Hajj Hasan m'exprima la chose crûment :

« Ceux du bas (*illî taht*). Ceux qui cuisent. Ce sont eux qui mesuraient. La moitié c'étaient des voleurs ! Je te dis ça franchement... La moitié c'étaient des voleurs ! Ils se mettaient d'accord avec le propriétaire de l'huile (*sâhib az-zayt*)⁸²³ ! »

Le *rayyis* était assisté par « son⁸²⁴ » équipe, composée selon Sharîf de trois ouvriers : le *rashâsh*, ainsi que deux autres ouvriers (les *sinâ'i'i-s*) qui « exécut[ai]ent ce que leur demandait le *rayyis*⁸²⁵ ». Selon le Hajj Mo'âz al-Nâbulî :

« C'est un groupe particulier des travailleurs. Il y a quelqu'un qui s'appelle le *rayyis* de l'industrie, et des ouvriers qui l'aident... il y a des ouvriers pour s'occuper du feu pour faire bouillir le savon, il y a des ouvriers pour aider à remuer et jeter l'eau [dans la cuve]⁸²⁶. »

Avant l'introduction de la soude caustique, le reste des ouvriers s'occupaient de la préparation du produit alcalin, le *qelî*.

Le reste des ouvriers écrasaient le *qelî*, le mélangeaient avec la chaux, mettaient le mélange dans des bacs de fermentation⁸²⁷, et acheminaient de l'eau chaude depuis le fond de la cuve de métal [la *halla*] dans les bacs. Le mélange était reversé dans la cuve, et l'opération était répétée des douzaines de fois, jusqu'à ce que le produit alcalin ait atteint le degré voulu⁸²⁸.

Selon Darwaza, les responsables des savonneries avaient commencé à utiliser la soude parce qu'elle était « moins chère et moins embêtante (*alkhas wa aqal ghalaba*)⁸²⁹ ». Selon lui, on disait pourtant que le savon au *qelî* lavait mieux (*ashad tanzîfan*), et certains propriétaires auraient continué à l'utiliser « jusqu'à une période avancée de [s]a jeunesse ». Le savon au *qelî* se vendait plus cher que le savon fait avec de la soude. Darwaza ajoute cependant : « (...) mais je n'ai pas la compétence technique pour en juger (*la a'rifu faniyyan haqîqat al-amr*)⁸³⁰. »

La cuisson de la *tabkha*, qui durait huit jours, n'en prend plus que trois, la soude ayant une action plus corrosive que le concentré de *qelî*. Il n'y a plus de *rashâsh*, car le feu

⁸²² Doumani (1995) ; entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, ancien ouvrier à la découpe et ancien responsable syndical, 2006.

⁸²³ Entretien avec Hasan al-Masrî, mars 2006. Ce genre de propos était l'une des multiples expressions de l'antagonisme entre haut et bas.

⁸²⁴ Doumani les appelle « « ses » hommes » (« *his* » *men*) (Doumani, B., 1995, *op. cit.* p. 199).

⁸²⁵ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 45.

⁸²⁶ Entretien avec le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, 2005.

⁸²⁷ *fermentation pits*

⁸²⁸ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 200.

⁸²⁹ Darwaza, M., 1983, *op. cit.*, p. 78.

⁸³⁰ *Ibid.*

qui chauffe le mélange sous la cuve, traditionnellement alimenté avec du *jift* et des noyaux d'olive, a été remplacé par une chaudière. Certaines savonneries, dont la savonnerie Tûqân, on l'a vu, ont introduit un *mixer* dans les années 1970 à la place du *dukshâb*⁸³¹.



Photo 27. La cuisson à la savonnerie Masrî



Photo 28. *Idem*

⁸³¹ Rappelons que c'était le Hajj Mo'âz al-Nâbulî qui revendiquait l'initiative de cette introduction.



Photo 29. La cuisson à la savonnerie Tûqân



Photo 30. Le *mixer*



Photo 31. Samîr enlève de l'eau concentrée de la cuve et rajoute de l'eau claire

3°) Des catégories de savoir-faire : l'expérience et la technique

La connaissance pratique acquise par l'exercice répété est désignée par les ouvriers du bas par le mot *khibra*.

A. En bas : l'expérience (al-khibra)

Lorsque j'assistai à la savonnerie Tûqân, les premiers jours, au travail de la cuisson, Mûsâ me délivra peu d'explications. Par la suite, pendant toute la durée de mon enquête, chaque fois que je cherchai à me faire expliquer le procédé de cuisson par un ouvrier, je n'obtins jamais que des explications très approximatives. Les quantités versées dans la cuve étaient (mis à part le volume d'huile, qui était soigneusement compté car il était important pour le calcul du salaire) estimées « à vue » par l'ouvrier en charge de l'opération. Les ouvriers à la cuisson présentaient tous, en effet, leur travail comme une affaire d'expérience (*khibra*) et de connaissance pratique, non discursive ; ils me le montraient, et cette démonstration se passait d'explications. Maha Kayal fait une remarque similaire, dans sa description du travail dans les savonneries de Tripoli (Liban). Elle attribue cette attitude au « secret du métier (*sirr al-sinâ'a*) », ainsi qu'au mode d'apprentissage de la cuisson par « l'expérience », en regardant. Elle ajoute : « On nous a dit qu'il leur [aux ouvriers] suffisait de regarder la quantité d'huile pour savoir quelle quantité d'autres produits il fallait y ajouter⁸³². »

Imâd al-Masrî, le directeur de la savonnerie Masrî, opposait la connaissance pratique qu'est la *khibra* à la science (*al-'ilm*) ou savoir théorique :

« [Les ouvriers] s'y connaissent mieux que nous ; ce n'est pas de la science (*mish 'ilm 'aindhum*). Ils ne comprennent rien (*bifhamûsh*). Mais ils savent, par expérience (*bil-khibra*) ce qu'il faut mettre comme huile, soude, ce qu'il faut mettre comme eau... quand ils mélangent, comment ça devient. Ceux-là... c'est par leur expérience, pas des études ! Nous on sait qu'il y a 82% d'huile, 16-17% de soude... Parfois, l'huile n'est pas très bien... Ils s'en aperçoivent tout de suite (*bia 'rifû 'ala tûl*) ! Avec tout ce qu'on a étudié, ce sont eux les plus malins⁸³³ ! »

Mais la *khibra* désignait aussi le critère d'expertise du *rayyis*, qui était le seul à pouvoir déterminer quand le mélange dans la cuve était prêt à être versé sur le sol. Ce qui

⁸³² Kayal, Maha, 2002, *op. cit.*, p. 151-152.

⁸³³ Entretien avec Imad al-Masrî, 2005.

justifiait les avantages du *rayyis* en termes de statut et de salaire était en effet sa responsabilité exclusive dans la réussite de la *tabkha*. C'était là qu'il faisait la preuve de son « expérience » (*khibra*). Il surveillait attentivement chaque étape de la cuisson ; puis, pour décider de l'état de la *tabkha*, il plongeait dans la cuve un long bâton de bois de 60 cm de long, et jugeait de la préparation d'après l'odeur qui s'en dégageait⁸³⁴. Sharîf précise qu'il étalait aussi un peu de préparation sur la paume de sa main :

(...) si le morceau de savon dans sa paume est élastique, ça veut dire qu'il faut un peu plus de soude. C'est l'expérience (*khibra*) du *rayyis* qui lui permet de distinguer dans les différentes étapes de la fabrication⁸³⁵.

Si le propriétaire de la savonnerie était en désaccord avec le *rayyis*, on en appelait à un « expert » (*khabîr*) local pour trancher. Doumani précise qu'au début du XX^e siècle, c'était le Cheikh 'Amr 'Arafât qui faisait autorité en la matière⁸³⁶. C'est bien ainsi qu'à la savonnerie Shaka'a, Abû Murâd, le responsable de la cuisson, m'avait montré comment savoir que la *tabkha* était cuite : il avait prélevé dans la *halla* une petite quantité de savon, puis l'avait étalée sur sa paume. Si le mélange s'écaillait bien, m'avait-il dit, que cela signifiait que le savon était prêt. Sinon, il fallait rajouter de l'eau, ou de la soude. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî me fit état d'une autre manière de juger de l'état de la *tabkha*, en « goûtant » le savon avec la langue, pratique que je n'ai observée dans aucune des savonneries de Naplouse. Elle est pourtant toujours en vigueur à Alep, en Syrie. Le propriétaire de la savonnerie Fansâ, l'une des plus anciennes de la ville, avait à cœur de se montrer, comme autrefois dans les savonneries de Naplouse, dans un rapport de quasi-collaboration avec le *rayyis* car ils possédaient une même compétence, l'« expérience » leur permettant de juger de l'état de la *tabkha*. Il me montra comment tester l'acidité du mélange :

A la savonnerie Fansâ, Alep : Fu'âd Fansâ [le propriétaire de la savonnerie] attrape une pelle et remue un peu le savon dans la cuve, me disant qu'on voit à sa texture qu'il est presque fini. Puis il prend un peu de la pâte, la verse dans la paume de sa main et l'étale doucement, mais de manière continue, en faisant des petites boules. C'est ainsi qu'il teste le niveau d'acidité : il hume le mélange, « parfois on le goûte avec la langue » me dit-il. S'il contient trop de soude, il s'effrite ; s'il contient trop d'eau, il s'échappe et ne tient pas dans la main. Le *rayyis* remue à son tour avec une pelle et en prend un peu dans sa main, le goûte avec la langue également⁸³⁷.

⁸³⁴ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 199. Doumani tire ses informations d'entretiens avec le Hajj Hasan al-Masrî, et avec Husam Sharîf, auteur du fascicule sur les savonneries.

⁸³⁵ Sharîf, 1999, *op. cit.*, p. 67.

⁸³⁶ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 199.

⁸³⁷ Extrait de mes notes de terrains, Alep, mars 2007.

A Naplouse, le propriétaire de la savonnerie ne « goûte » plus le savon. On l'a dit, Amîn ne cachait pas son inexpérience pratique du travail. 'Imâd al-Masrî affichait sa distance avec les ouvriers, opposant une expérience (*khibra*) (dont il reconnaissait du reste la chaleur pratique) à la science (*'ilm*) acquise par les études. Il évoqua devant moi une visite du Hajj Mo'âz al-Nâbulî à la savonnerie Masrî, au cours de laquelle celui-ci s'était livré à un étrange rituel : goûter le savon.

« Une fois le Hajj Mo'âz est venu nous voir à la savonnerie. La *halla* était pleine de savon. Il a mis sa main comme ça, et il a goûté... [Je me suis dit] « Mais qu'est-ce qu'il peut bien goûter (*eich bidûq fîh ya'anî*) ? » Il a dit : « Je veux voir l'huile » (*biddî ashûf az-zayt*). Le Hajj Mo'âz s'y connaît mieux que moi ! C'est l'expérience (*khibra*) ! Et il l'a goûté ! Il l'a goûté avec sa bouche ! Je lui ai dit : « Mais qu'est-ce que tu es en train de goûter (*shû bitduq qâ'ed*) ? » Il m'a dit : « Je goûte... Je vois l'huile ». Ceux-là, ils sont comme ça (*hadôl heik*). »

Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî se considérait justement, on l'a vu, comme l'un des derniers « experts » (*khabîr*) possédant la connaissance pratique permettant de réussir la *tabkha*. Alors que 'Imâd exprimait sa complète étrangeté au geste pratique révélateur de l'expérience, le Hajj Mo'âz, par la revendication du titre d'expert pour lui-même, se réclamait précisément de l'expérience des ouvriers. Et c'est bien ainsi que 'Imâd le présentait, en disant : « *Hadôl heik* » « *Ceux-là, ils sont comme ça* ».

Ces propos confirmaient le passage des générations, les transformations dans le statut de savonnier, ainsi que les représentations qui y sont liées. On a vu dans la première partie que c'était bien une tradition d'anciens savonniers, « hommes de métier » (*rijâl mihna*), maîtrisant la connaissance pratique du *rayyis* symbolisée par le geste de goûter le savon, que le Hajj Mo'âz opposait à la connaissance seulement théorique et simpliste des actuels propriétaires qu'il appelait des « hommes d'affaires » (*rijâl i'mâl*). Des affaires qui, pour prospères qu'elles soient, n'ont plus grand-chose à voir avec le savon. Sans revenir plus avant sur ce thème, soulignons simplement ici que le degré d'expérience, connaissance issue de longues années de pratique et qui se passe de science (*'ilm*) et de mots, se définit par le geste, en particulier celui de « goûter » le savon, sans recours à un instrument de mesure mais par la simple utilisation du corps.

B. En haut : l'art ou technique (al-fann).

La première fois que j'assistai, à la savonnerie Tûqân, au travail du haut, j'arrivai à sept heures moins vingt. Les ouvriers avaient déjà raclé la surface du *mafrash* afin de

l'égaliser, puis balayé les copeaux de savon. Fawwâz et Cheikh Ayman prirent en charge mon initiation, et s'occupèrent de me dispenser les explications nécessaires. Ayman avait laissé pour moi un petit morceau de *mafrash* non balayé, et il me montra scrupuleusement les différentes opérations, me disant de photographier « étape par étape » (*marhala marhala*). Il balaya tout d'abord devant moi l'étendue de *mafrash* qu'il avait réservée, puis les ouvriers procédèrent à son quadrillage avec un fil trempé dans la teinture rouge, après avoir mesuré la taille des morceaux de savon à l'aide d'une équerre.

Tandis qu'ils me montraient le travail, le discours de Fawwâz et d'Ayman était celui de la précision. Précision géométrique de la mesure des morceaux de savon à l'équerre : Fawwâz, qui s'occupait de ce travail pour ensuite imprimer la marque du fil rouge sur le savon, en le soulevant et le laissant retomber en cadence, me fit remarquer à plusieurs reprises « *shughul handasa !* » (c'est un travail de géométrie⁸³⁸). Précision de la cadence, justement, avec laquelle les cubes de savon, non encore découpés, étaient ensuite tamponnés manuellement, à l'aide de deux marteaux tenus par Ayman et Shâher dans chacune des deux mains. Précision de la découpe, ensuite, des morceaux, suivant la ligne rouge laissée par le fil. Les opérations du quadrillage, du tamponnage et de la découpe se déroulaient en même temps, les ouvriers découpant les coins de *mafrash* déjà tamponnés, se croisant à reculons sans se toucher. Précision du nombre de morceaux de savon que comptent les *tanânîr* : entre 24 et 26 pour chaque *tannûr* (singulier de *tanânîr*). Fawwâz, en particulier, opposait « l'art » (dans son sens premier comme « technique⁸³⁹ ») du travail de la découpe à la « pratique » de celui de la cuisson :

« (...) c'est un travail d'artiste (*shughul fann*), le savon... le travail artistique (*fannî*) c'est notre travail à nous... le travail de la découpe et de la disposition (*tashbîk*)... (...) parce qu'on utilise l'équerre... on utilise le compas... c'est un travail de géométrie (*shughul handasa*)... la cuisson (*tabîkh*) il faut de la pratique... mais notre travail à nous c'est un travail de géométrie⁸⁴⁰... »

Le Cheikh Ayman insista longuement sur le « coup de main » qu'il fallait pour retourner le lot de six ou douze morceaux de savon sur sa paume, avant de monter les *tanânîr*, afin de faire apparaître le tampon de la marque. Précision, difficulté et habileté, voire

⁸³⁸ Le mot *handasa*, qui désigne le travail de l'ingénieur (*al-muhandis*), signifie dans son sens premier la forme géométrique.

⁸³⁹ J'ai songé dans un premier temps à traduire *fann* par « technique » (comme dans l'expression *tafâsîl fanniyya* généralement traduite par « détails techniques »). J'ai finalement opté (sur les conseils d'Elisabeth Longuenesse) pour une traduction par « art », dans la mesure où la notion de *fann* dénote une virtuosité qui, précisément, synthétise l'art et la technique professionnelle.

⁸⁴⁰ Entretien avec Fawwâz Tammâm, ouvrier à la découpe à la savonnerie Tûqân, 2005.

virtuosité : la notion de *fann* synthétise cet entre-deux entre l'art et la technique qui caractérise le savoir-faire des ouvriers du haut par rapport aux ouvriers du bas.



Document 13. Balayer et quadriller...



Photo 32. Tamponner...



Photo 33. ... tamponner...



Photo 34. ... et découper...



Photo 35. Monter les *tananîr*



Photo 36. Les *tananîr*

Les tbeiliyya et les ouvriers égyptiens (3) : « al-‘ummâl al-fanniyyîn » (les « ouvriers artistes⁸⁴¹ »)

Le travail de la découpe a, lui aussi, connu des transformations au début du XX^e siècle. A la différence de la cuisson cependant, ces transformations ne se sont pas traduites par des mécanisations qui auraient diminué la « fatigue » du travail. Elles proviendraient, si l'on en croit Sharîf, ainsi que la mémoire telle qu'elle a été transmise au sein du groupe des ouvriers⁸⁴², d'« améliorations » (*tahsînât*) que les ouvriers égyptiens, appelés *al-‘ummâl al-fanniyyîn*, « les ouvriers artistes », auraient introduites à leur arrivée à Naplouse : le fait d'étaler sur le *mafrash* une feuille de papier avant d'y verser le savon liquide ; l'usage d'un fil trempé dans la teinture pour quadriller la surface du *mafrash* et obtenir des morceaux de taille égale - la *falqa baladiyya* (morceau du pays) ou *falqa nâbulsiyya* (morceau de Naplouse) dont la taille et le poids diffèrent selon les savonneries⁸⁴³ ; l'arrangement du savon en *tanânîr*, ces fameuses tours à claire-voie qui facilitent le séchage. Sharîf décrit ces transformations de la manière suivante :

Des ajustements (*ta'dîlât*) sont survenus dans la fabrication du savon au début du [XX^e] siècle, et la découpe est devenue comme elle est maintenant, pour que les morceaux de savon soient à peu près identiques au niveau de la forme et du poids. Cela fait partie des améliorations (*tahsînât*) qu'ont apportées les ouvriers égyptiens quand ils ont commencé le travail de la découpe (...). Avant cela, l'opération de la découpe était primitive (*bedâ'iyya*) et produisait des morceaux inégaux et de poids différent. Le tamponnage de la marque se faisait après la découpe, et est passé avant. Dans le passé (*fî-l-mâdî*) le morceau pesait entre 120 et 160 grammes, et on jetait du calcaire en poudre par terre pour séparer le savon du sol, mais maintenant on utilise une feuille de papier⁸⁴⁴.

De « primitif » qu'il était selon Sharîf, le travail de la découpe est donc devenu « artistique » (*fannî*). Ce sont les améliorations novatrices apportées par les « ouvriers artistes » qui lui auraient donné le caractère qu'on lui connaît aujourd'hui. A la différence du bas, le travail du haut ne connut ensuite plus aucune modification. Aujourd'hui, les *tbeiliyya* marquent le *mafrash* au fil rouge, tamponnent, découpent, et montent les *tanânîr* comme autrefois. C'est donc à l'intérieur même du discours de la tradition que se fait la valorisation

⁸⁴¹ On pourrait aussi traduire l'expression par « ouvriers professionnels », en reprenant les catégories ouvrières en France qui distinguent manœuvre, ouvrier spécialisé (OS) et ouvrier professionnel (OP, ouvrier de métier très qualifié). Je suis, une fois de plus, redevable de cette remarque à Elisabeth Longuenesse. J'ai néanmoins gardé « ouvriers artistes », par souci d'uniformité.

⁸⁴² Voir *infra*, « 'amm al-sinâ'a (l'oncle de l'industrie), p. 450.

⁸⁴³ Voir *supra*, Première partie, p. 194, note 440.

⁸⁴⁴ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 73.

du savoir-faire des *tbeiliyya*, qui persiste jusqu'à nos jours. Son élaboration technique s'oppose, selon les ouvriers, aux facilités de la « modernisation » du travail du bas. Notons pourtant que pour quelqu'un comme le Hajj Mo'âz al-Nâbulî, la modernisation ne s'opposait pas à la mise en œuvre de « l'expérience ». Celle-ci ne repose pas, en effet, sur le critère de fatigue ou de pénibilité du travail – qui est le fait de l'équipe en bas de l'échelle, les ouvriers du *bast* – mais bien sur une compétence plus valorisée que celle des ouvriers du haut.

2. Après la nakba. Contrainte économique, choix tactique : un modèle dialectique

1°) Le contexte : des transformations dans les familles du savon

Un matin de 2005, alors que je me promenais dans la vieille ville dans le but de localiser quelques anciennes savonneries, je trouvais la savonnerie Rantîssî ouverte. Sur le pas de la grande porte était assis Edward Rantîssî. Edward est le fils cadet de Khalîl Rantîssî, qui était arrivé à Naplouse avec sa famille en 1950, et avait repris en location la savonnerie 'Ashûr (précédemment louée par la famille Shaka'a) – connue aujourd'hui sous le nom de savonnerie Rantîssî ou Rantîssî-'Ashûr. Quelque temps plus tard, je rencontrai le frère aîné d'Edward, Ibrahîm Rantîssî, qui possédait une boutique de bijoux en argent près de la chambre de commerce. Les deux frères étaient en froid, à cause de leur désaccord sur le sort à donner à la savonnerie familiale. Celle-ci, depuis cinq ans, ne fonctionnait plus régulièrement. Edward, qui travaillait comme comptable à l'hôpital al-Watanî de Naplouse, disait avoir été mandaté par la famille pour régler les dernières affaires de la savonnerie, afin de la fermer. Ibrahîm, qui avait dirigé la savonnerie à la suite de son père jusqu'en 2000 était pourtant catégorique sur le fait que « nous ne fermons pas. Ce serait *'aîb* [honteux]⁸⁴⁵ ».

Rappelons que si Naplouse était le centre principal de production du savon en Palestine, des savonneries avaient existé dans d'autres villes, en particulier à Jaffa, Ramleh et Lydda. La famille Rantîssî, l'une de rares familles chrétiennes à Naplouse⁸⁴⁶, est originaire de Lydda, où elle possédait, avant 1948, deux savonneries qui produisaient un savon à l'huile d'olive de la marque Meidânî⁸⁴⁷. Khalîl Rantîssî jouissait de relations anciennes avec la famille Shaka'a, avec qui il faisait du commerce d'olives, d'huile d'olive et de savon⁸⁴⁸.

⁸⁴⁵ Entretien avec Ibrahîm Rantîssî, qui dirigeait la savonnerie Rantîssî-'Ashûr jusqu'en 2000, à la suite de son père Khalîl et son oncle Ibrahîm, août 2005. Pour la signification de *'aîb*, voir *supra*, Première partie, p. 136.

⁸⁴⁶ Naplouse compte environ 800 chrétiens, grec-orthodoxes, catholiques, latins et protestants.

⁸⁴⁷ Entretien avec Ibrahîm Rantîssî, *idem*.

⁸⁴⁸ Entretien avec Edward Rantîssî, mai 2005.

Lorsqu'en 1948 il se vit contraint à l'exode, il se dirigea d'abord vers Ramallah, où il avait de la famille. Il y ouvrit une savonnerie où il travailla pendant un an, mais, raconte son fils Edward, « ça n'a pas marché⁸⁴⁹ ». Naplouse, de par sa spécialisation ancestrale dans le savon, était un choix logique de reconversion. La famille Rantîssî profita également de l'ancienneté de ses relations avec les Shaka'a : « Le Hajj Ahmad al-Shaka'a lui a dit [à Khalîl Rantîssî] : « Pourquoi vous restez à Ramallah, venez travailler à Naplouse (...) il lui a donné la savonnerie 'Ashûr⁸⁵⁰. » C'est ainsi qu'en 1950, Khalîl Rantîssî, épaulé par son frère Ibrahîm paya le *khlu'* (compensation financière payée pour reprendre un bien immobilier en location) à la famille Shaka'a, s'installa dans la savonnerie 'Ashûr qui devint Rantîssî-'Ashûr, et commença à produire : d'abord du savon blanc (marque « les Trois pommes », Talât Tuffahât), puis, rapidement, du savon vert (de marque Ya'qûb)⁸⁵¹.

Les années 1950 et 1960 sont marquées par l'entrée de nouvelles familles dans le travail du savon. La famille Rantîssî, frappée par l'exode de 1948, a pu se reconvertir à Naplouse. La *nakba* eut une conséquence beaucoup plus directe sur l'industrie, à savoir la fermeture du marché égyptien. Cette fermeture affecta particulièrement la famille Nâbulîsî, qui consacrait dans la première moitié du XX^e siècle, on l'a vu, la totalité de sa production à l'exportation en Egypte. Comme l'indique Sharîf :

Après la fin de la [deuxième] guerre mondiale, l'industrie du savon commença à dépérir, car elle perdit son marché au Nord, en Egypte, et au Sud. Le dommage fut important pour les grandes savonneries qui dépendaient de l'exportation, mais de moindre importance pour les savonneries qui dépendaient du marché local et qui y avaient déjà gagné une réputation⁸⁵².

Dans les années 1950, c'est également grâce à l'introduction du savon vert, savon fabriqué à partir d'une huile issue d'une deuxième presse des noyaux d'olive (l'huile de *jift*)⁸⁵³, que de nouvelles familles purent faire leur entrée dans l'industrie.

⁸⁴⁹ *Idem*.

⁸⁵⁰ Entretien avec Ibrahîm Rantîssî.

⁸⁵¹ Entretien avec Ibrahîm Rantîssî. La famille Rantîssî possède actuellement des immeubles près du Dawwâr, en plus de la boutique d'argent dans laquelle travaillent Ibrahîm, son plus jeune frère et ses fils.

⁸⁵² Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁵³ Voir *supra*, Première partie, p. 60 et suivantes.

L'introduction du savon vert

C'est Hamdî Kana'ân qui introduisit à Naplouse l'extraction d'huile depuis le *jift*, puis son utilisation pour le savon, s'inspirant en cela d'une méthode existant déjà au Liban et en Syrie⁸⁵⁴. La famille Kana'ân, une très ancienne et prestigieuse famille de commerçants à Naplouse, avait acquis sa savonnerie dans la vieille ville, à côté de celle du Hajj Sâlim al-Nâbulsi⁸⁵⁵, aux environs de 1860, tout comme d'autres commerçants de savon des familles Khayyât, Nâbulsi et 'Ashûr qui achetèrent des savonneries à la même période, profitant des transformations sociales en cours dans le Jabal Nablus⁸⁵⁶. Dans la première moitié du XIX^e siècle en effet, la vieille élite urbaine de Naplouse (composée d'anciennes familles dirigeantes comme les Tûqân et les Nimr) connut un déclin relatif, au profit d'une nouvelle élite récemment urbanisée et de la communauté marchande. Le premier geste pour quelqu'un qui accédait à la notabilité était d'acquérir une savonnerie, entrant ainsi dans le club très fermé des propriétaires de savonneries ; ce fut le cas, on l'a vu, de la famille 'Abd al-Hâdî, qui acheta trois savonneries dans les années 1830⁸⁵⁷. La savonnerie Kana'ân fut exploitée par Dawwûd, le grand-père de Hamdî, puis par les oncles et cousins de celui-ci ; les archives de la municipalité indiquent qu'en 1932 une autre branche de la famille Kana'ân louait et exploitait la savonnerie Khayyât, dans la même rue de la vieille ville.

Selon le fils de Hamdî, Bâsel Kana'ân, c'est en travaillant comme comptable chez son beau-frère Ahmad al-Shaka'a que Hamdî Kana'ân se serait « familiarisé avec l'industrie du savon⁸⁵⁸ ». Dans les années 1940, il travailla comme commerçant en textiles et en graines, essentiellement en Jordanie. En 1946-47, il revint à Naplouse et y poursuivit son commerce. C'est de ses relations avec les commerçants libanais qu'il aurait eu, en 1952, l'idée d'extraire de l'huile depuis le *jift*⁸⁵⁹. De cette huile considérée de deuxième classe, il commença à produire du savon : le « savon vert » était né.

L'introduction du savon vert à Naplouse lança la carrière industrielle de Hamdî Kana'ân. Son fils Bâsel raconte qu'il eut au départ quelques difficultés à faire accepter le

⁸⁵⁴ Voir *supra*, Première partie, *idem*. Rappelons que l'huile de *jift* (*zayt jift*) est appelée en Syrie *zayt mutrân* et qu'elle est toujours utilisée à l'heure actuelle pour la fabrication du savon d'Alep (*sâbûn halabî*).

⁸⁵⁵ Ces deux savonneries ont été entièrement détruites par l'invasion israélienne de 2002.

⁸⁵⁶ Doumani, B., 1995, *op. cit.*, p. 214.

⁸⁵⁷ Voir Doumani, B., 1995, *op. cit.* et *supra*, Première partie.

⁸⁵⁸ Entretien avec Bâsel Kana'ân, fils de Hamdî Kana'ân et président de la chambre de commerce de Naplouse, août 2005.

⁸⁵⁹ *Idem*.

nouveau produit par les habitants : « Les gens de Naplouse étaient habitués au savon blanc. (...) Finalement mon père les a convaincus que si ce n'est pas cher, ça ne veut pas dire que ce n'est pas bien⁸⁶⁰. » Petit à petit, le savon vert « prit » sur le marché. Hamdî Kana'ân mit en place une usine d'extraction de *jift* dans la zone industrielle Est de Naplouse, puis travailla d'abord en location, avant d'acheter une des savonneries du Hajj Nimr al-Nâbulî dans la vieille ville. Son frère Anwar Kana'ân, qui exploitait la savonnerie mitoyenne dans le quartier Qariûn⁸⁶¹, se lança également dans la production de savon vert, et y prospéra : il construisit en 1955 une deuxième savonnerie dans la zone industrielle de Naplouse⁸⁶². D'après son fils 'Imâd, Anwar Kana'ân se spécialisa dans la production de savon vert pour la rive Est du Jourdain (l'actuelle Jordanie) tandis que Hamdî se spécialisait sur la rive Ouest.

L'introduction du savon vert représenta une petite révolution, et créa une nouvelle situation pour l'industrie du savon à Naplouse. Sharîf décrit ce nouveau genre de savon de « deuxième classe » (*daraja tânia*) comme ayant affecté la production « de manière négative » (*salbiyyan*). Il ajoute : « Au début des années 1960, il n'y avait plus du tout de savon dans les exportations hors de la Jordanie, et toute la production était consommée localement⁸⁶³. »

Dans les années 1950 et 1960, le savon vert offrait une alternative locale à la perte des marchés égyptiens, même s'il était considéré comme de moindre qualité. Ce dernier point était d'ailleurs contesté par Bâsel et 'Imâd Kana'ân, respectivement fils de Hamdî et Anwar : par exemple, afin de redonner ses lettres de noblesse au savon vert, Bâsel insista lors de notre entretien, sur le fait que l'huile « verte » (de *jift*) avait une meilleure odeur que la pure huile d'olive. Un certain nombre de producteurs de savon blanc se reconvertirent donc, ou diversifièrent leur production en y ajoutant le savon vert, ce qui leur assurait un marché au niveau local. La famille 'Abd al-Hâdî, par exemple, qui exportait une grande quantité de sa production en Egypte avant 1948, se mit à produire du savon vert. C'est le cas également de certaines des savonneries Nâbulî. Sharîf précise que la fabrication du savon vert « se répandit rapidement », et que « la plupart des savonneries se sont mises à en produire. Certaines d'entre elles passèrent à la production exclusive de savon vert⁸⁶⁴. »

L'exploitation de l'huile de *jift*, bien meilleur marché, suscita également une certaine prolétarianisation du travail du savon, en permettant à des familles moins riches de louer des

⁸⁶⁰ Entretien avec Bâsel Kana'ân, août 2005.

⁸⁶¹ Les deux savonneries appartenaient au Hajj Nimr al-Nâbulî.

⁸⁶² Entretien avec 'Imâd Kana'ân, fils d'Anwar Kana'ân, mai 2005.

⁸⁶³ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 51

savonneries et de les exploiter pour leur compte. De nouvelles familles entrèrent donc dans l'industrie comme la famille Sukhtiân (qui ouvrit également une usine de *jift*) ou la famille 'Abd al-Haq, dans la fabrication de savon vert. La famille Rantîssî, peu de temps après son arrivée à Naplouse, se spécialisa dans le savon vert. Certains ouvriers profitèrent à leur tour, on l'a vu, de la diversification de l'huile⁸⁶⁵, pour accéder au statut de petits fabricants. C'est encore l'époque où un petit nombre d'ouvriers s'impliquèrent dans l'activité syndicale⁸⁶⁶.

La prolétarianisation du savon concernait tout aussi bien l'extraction sociale des familles exploitantes que le public visé : le savon vert, considéré de moindre qualité, se vendait moins cher ; « un savon pour le peuple », disait Ibrâhîm Rantîssî. Le savon de Naplouse, sous la forme du savon vert, avait perdu un peu de son prestige ; il restait un investissement rentable, et c'était toujours un savon à l'huile d'olive. En outre, en étendant le domaine d'utilisation (le savon vert, rappelons-le, s'utilise pour la lessive et le nettoyage du sol), il assurait la continuité de la main d'œuvre malgré la fermeture de marchés à l'exportation. Le travail du savon vert est en effet en tout point identique à celui du savon blanc, et permettait donc d'employer les mêmes ouvriers à la cuisson et à la découpe. Le savon vert possédait également ses propres marques. Tout comme le savon blanc avait été marqué par la *hasaniyya*⁸⁶⁷, le savon vert prit le nom générique de « Kana'ân », d'après celui de son « inventeur », Hamdî Kana'ân. D'après le journal palestinien al-Fajr, cependant, le nom de Kana'ân renverrait plutôt au nom des Cananéens : « (...) toutes les savonneries produisent la marque Kana'ân parce que ce nom les réunit toutes, car les Cananéens sont les premiers habitants de Palestine⁸⁶⁸. »

Comme pour la *hasaniyya*, l'appellation générique de Kana'ân suscita des accusations de contrefaçons. L'ingénieur 'Imâd Kana'ân, fils du producteur de savon vert Anwar Kana'ân (le frère de Hamdî) m'expliqua que nombre de petits producteurs de savon appelèrent leur fils « Kana'ân » de manière à donner à leur savon ce nom de marque⁸⁶⁹. C'est que dans le contexte de l'essor du savon vert, la concurrence était rude entre fabricants ; jusqu'entre les deux frères Hamdî et Anwar. Le témoignage du Hajj Hasan al-Masrî, qui travailla plusieurs années chez Anwar Kana'ân, montre qu'ils rivalisaient à la fois sur les prix et sur la qualité, afin de produire le meilleur savon vert de Naplouse.

⁸⁶⁵ Voir *supra*, Première partie, « Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées », p. 161.

⁸⁶⁶ J'y reviens plus loin.

⁸⁶⁷ Voir *supra*, Première partie, « La *nakba* du savon : la *hasaniyya* », p. 150.

⁸⁶⁸ Journal al-Fajr, 10 décembre 1986, consulté aux archives de la municipalité.

⁸⁶⁹ Entretien avec 'Imad Kana'ân, mai 2005.

« Anwar Kanaʿân vendait [le savon] moins cher que son frère Hamdî d'un *qersh* [piastre jordanien]. Le kilo se vendait à 14 *qersh*-s et demi (...) Anwar Kanaʿân vendait à 13,5. Quand j'ai commencé à travailler chez Anwar Kanaʿân, j'ai fait quelque chose d'artistique (*tfannanet fiha*), à chaque *tabkha* j'enlevais l'eau de *khamîr* avant le *bast* (...) On n'aurait jamais dit de l'huile de *jift*, ça sortait comme de l'huile d'olive. Donc dans le marché ça s'est connu, qu'Anwar Kanaʿân avait gagné sur son frère, et il a commencé à prendre un *qersh* de plus que son frère. Alors que le meilleur à Naplouse [avant], c'était Hamdî Kanaʿân⁸⁷⁰. »

Pour la plupart des ouvriers âgés d'une cinquantaine d'années qui n'appartenaient pas à des dynasties familiales, un deuxième modèle d'entrée dans le savon fait état d'une contrainte économique, mais où existe une marge de choix, d'intérêt et de profit personnel. Les années 1960-1970, sont en effet celles de l'essor du savon vert. Dans ce contexte de relative prospérité qui assurait la continuité du travail, le métier du savon apparaissait comme une alternative parmi d'autres ; parfois préférable à d'autres. Encore fallait-il pouvoir l'apprendre, en l'absence de transmission familiale.

2°) Une période florissante

A. « Muʿallmî [*mon maître*] : la transmission sans la famille

L'exemple d'Abû Rashîd est à cet égard significatif : il n'était pas issu d'une lignée d'ouvriers des savonneries, mais avait commencé très tôt à travailler dans le savon, chez un ami de son père, afin d'aider à subvenir aux besoins de la famille. Il raconte ses débuts de la manière suivante :

« Je suis né en 1952. Mon père travaillait dans la construction (...) J'ai quatorze frères et sœurs. (...) et moi parmi les frères je suis au milieu. (...) Tu sais, les conditions économiques étaient difficiles. Je suis allé à l'école jusqu'à la quatrième classe [l'équivalent de notre CM1] environ, et ensuite j'ai quitté l'école pour le travail. J'ai travaillé dans plus d'un métier, mais le métier du savon, disons que ça a été celui où je suis resté principalement. (...) Mon père avait un ami qui s'appelait Abû Farûq al-Qiyyam (...) Mon père (...) quand il avait 45 ans il était malade... (...) j'étais bien obligé, mon grand frère était au Koweït... J'ai aussi un autre frère qui travaillait au *furn* [four à pain] (...) Pour ce qui est d'Abû Farûq (...). Il parlait avec [mon père] au café... [mon père] lui dit : « J'ai un garçon (...) Qu'est-ce qu'on va en faire ? » Il lui a dit : « Envoie-le moi ». (...) Il travaillait dans le savon. (...) donc bien sûr je suis descendu⁸⁷¹... »

Une famille pauvre, des circonstances économiques difficiles, un père malade ou absent, et la nécessité de soutenir la famille : telles sont les circonstances qui ont poussé un

⁸⁷⁰ Entretien avec Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

⁸⁷¹ Entretien avec Abû Rashîd, ancien ouvrier à la découpe et petit fabricant de savon, avril 2005.

certain nombre d'ouvriers à entrer dans le métier du savon. Les récits des débuts, pour ceux qui ont commencé à travailler dans les années 1960, et qui n'appartiennent pas à une dynastie d'ouvriers des savonneries, se ressemblent étonnamment. Fawwâz Tammâm, ouvrier à la découpe à la savonnerie Tûqân, a dû commencer à travailler après que son père a abandonné la famille pour partir en Angleterre⁸⁷².

« Personne dans la famille n'a travaillé dans le savon. Je suis le seul. J'ai travaillé dans le savon pour des raisons matérielles ... tu sais mon père est parti en Angleterre, nous étions petits... J'ai été obligé de quitter l'école, j'ai commencé à travailler (...) J'avais environ 13-14 ans. (...) J'ai travaillé dans l'emballage du savon (...).

J'ai un ami... le frère du Cheikh Ayman Abû Seîr... (...) Il était orphelin, et moi pendant ce temps, les conditions matérielles [étaient] difficiles, donc on a fait connaissance, tu sais... Moi je voulais du travail pour pouvoir (...) donner un revenu à ma famille (...) Je suis l'aîné des garçons, j'ai une sœur qui est plus âgée que moi, mais la fille chez nous ici elle ne peut pas travailler, donc... je suis l'aîné et j'ai dû travailler dans le savon.... Et j'ai commencé à apporter un revenu à ma famille⁸⁷³ ... »

Abû Rashîd a commencé dans le travail du savon plus jeune, puisqu'il n'avait que neuf ans. Dans les deux cas pourtant, Fawwâz et Abû Rashîd se sont trouvés dans l'obligation, très tôt, de subvenir aux besoins de la famille. Et dans les deux cas, l'élément déterminant fut un ami du père, ou une rencontre, qui permit à l'enfant ou à l'adolescent d'entrer en apprentissage. Cheikh Dawwûd Abû Seîr, le frère du Cheikh Ayman, était lui-même issu, on l'a dit, d'une famille spécialisée dans la confection de pâtisseries (*halawiyyât*)⁸⁷⁴. A la suite d'une discorde familiale, le jeune Dawwûd ne voulut pas reprendre cette profession. Il suivit le frère de sa mère, qui appartenait à la famille 'Annâb réputée dans le travail de la découpe⁸⁷⁵. Fawwâz Tammâm à propos du Cheikh Dawwûd, me confia :

« Franchement je lui dois beaucoup, de m'avoir appris le métier du savon... (...) Il m'a aidé. Parce que le travail du savon, les vieux ne l'enseignaient pas, si tu remarques, [l'ouvrier c'est] soit son frère, soit son oncle lui a appris (...) C'est le travail qui continue. Donc cette personne je lui dois de m'avoir appris [le travail] car on ne l'apprend pas comme ça. »

⁸⁷² Le père de Fawwâz Tammâm a repris contact avec son fils des années plus tard. Tout au long de mes enquêtes, j'ai été particulièrement frappée par le respect et l'admiration avec lesquels Fawwâz parlait d'un père qui les avait pourtant abandonnés. Il parlait avec enthousiasme de sa réussite dans les produits pharmaceutiques, du fait qu'il avait la nationalité anglaise. Il était allé le voir une fois à Londres et sollicita plusieurs fois mon aide en 2007 pour refaire un visa pour l'Angleterre ; visa qui lui fut finalement refusé.

⁸⁷³ Entretien avec Fawwâz Tammâm à la savonnerie Tûqân, 2005.

⁸⁷⁴ Les *halawiyyât* Abû Seîr sont très connues à Naplouse ; ils sont particulièrement réputés dans la confection de *knâfa* à la commande.

⁸⁷⁵ Entretien avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, juillet 2005.

Le modèle de la transmission familiale reste en effet toujours important ; dans la famille Tbeïla, le métier continuait à être transmis de père en fils. Lorsque j'avais demandé à Hishâm Tbeïla (il a quelques années de plus que Fawwâz) comment il avait commencé le travail, sa réponse était venue comme une évidence :

« Moi bien entendu...c'est mon père... j'ai repris le travail du savon (*akhadet shughul as-sâbûn*)

- *C'est-à-dire que ton père travaillait...*

Bien sûr... il travaillait dans le savon. Donc moi bien sûr, j'ai appris [de lui] le métier, et j'ai commencé à faire le même métier (*surt ashtghil nefṣ al-mihna*)⁸⁷⁶. »

Hishâm Tbeïla avait repris le travail du savon en alternant avec un autre travail familial : celui d'électricien.

« Je travaillais aussi avec mon frère dans l'électricité... et j'aidais mon père à la savonnerie. Donc... j'ai repris les deux trucs. (...) c'était comme on dit, le matin je travaillais dans le savon, et l'après-midi, après avoir fini le travail, je travaillais dans l'électricité⁸⁷⁷. »

Le travail dans une savonnerie demandait donc un apprentissage que tout le monde ne pouvait pas recevoir, à cause de la permanence de la transmission familiale. C'est pourquoi les liens sont généralement restés forts entre l'apprenti et celui qui lui apprend, qui fait alors office de véritable tuteur. Abû Rashîd avait reçu son apprentissage, à la savonnerie Fatâyer, d'Abû Farûq al-Qiyyam, qu'il appelait « mon maître » (*mu'allmî*), entendant par là « celui qui m'a appris » (*ilî 'allamnî*), « pas seulement le métier mais aussi le développement intellectuel (*at-tatawwur al-fikrî*)⁸⁷⁸... » Abû Farûq était militant communiste ; Abû Rashîd me raconta qu'ils avaient été emprisonnés ensemble plusieurs fois, et qu'ils fondèrent ensemble le syndicat des ouvriers des savonneries⁸⁷⁹. Abû Farûq, en outre, avait appris le métier directement du Hajj Fahmî al-Masrî, le '*amm*. C'était donc d'un héritage particulier, non plus familial mais professionnel, que se réclamait Abû Rashîd, comme descendant de l'enseignement du '*amm* (oncle) de la profession. « C'était le *mu'allim* de mon *mu'allim*. C'est-à-dire le *mu'allim* de celui qui m'a appris le métier⁸⁸⁰. »

Tandis que le futur ouvrier à la cuisson commençait généralement comme *rashâsh*⁸⁸¹, il était fréquent pour les ouvriers de la découpe de commencer par l'emballage du savon, après l'école. Après cette étape, le jeune apprenti, toujours pris en charge par son *mu'allim*, était ensuite initié au travail de la découpe. Je demandai à Fawwâz :

⁸⁷⁶ Entretien avec Hishâm Tbeïla, juillet 2006.

⁸⁷⁷ *Idem*.

⁸⁷⁸ Entretien avec Abû Rashîd, 2006.

⁸⁷⁹ J'y reviens plus loin.

⁸⁸⁰ Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

⁸⁸¹ Voir *supra*, « Le processus d'apprentissage », p. 354.

- *Comment as-tu appris la découpe ? Qui te l'a appris ?*

Eh bien... [c'est] aussi le Cheikh Dawwûd Abû Seîr. (...) il m'a dit : « Ça ne suffit pas comme revenu d'emballer le savon, tu peux faire mieux et apprendre la découpe ». Lui, il travaillait déjà à la découpe. (...) La découpe ça rapporte plus que l'emballage⁸⁸². »

Le processus d'apprentissage se fait, comme pour les ouvriers de la cuisson, par étapes, et « essais et erreurs ». Le *sabî* apprend d'abord à tamponner la surface avec une main, puis avec les deux, puis à découper et monter les *tanânîr* (*tashbîk*). A la fin, il devient capable d'égaliser sur le *mafrash* à l'aide d'un instrument métallique (le *mâlaj*) le savon liquide versé par les ouvriers du *bast* ; ce que l'on appelle, dans le jargon du métier (*lughat al-sinâ'a*), « faire le *bast* ». Cette opération est considérée comme la plus délicate et la plus artistique (*aktar fanniyyan*) du travail du haut.

B. 1967 : rupture ou reconfiguration ?

Les années 1960 et 1970 ont été, on l'a vu, l'époque de la prospérité du savon vert : en témoignent la construction d'une deuxième savonnerie par Anwar Kana'ân dans la zone industrielle de Naplouse en 1955, l'achat par Shakîb Ya'îsh de l'une des savonneries du Hajj Nimr al-Nâbulî dans la vieille ville, réactivant une tradition familiale d'un siècle ou deux ; il y fabriquait du savon vert. Les usines de *jift* en Palestine atteignirent le nombre de sept, dont cinq à Naplouse. La famille Kana'ân en possédait deux, entre les deux frères Hamdî et Anwar. Deux autres usines de *jift* appartenaient à la famille Huwwârî et la famille Sukhtîân. Il y avait également une usine à Hébron (la plus ancienne), et une à Ramallah, exploitée par la famille Rantîssî, puis récupérée par Hamdî Kana'ân. Les usines de *jift* ont toutes fermé dans les années 1990. 'Imâd Kana'ân rapporte :

« Le marché était excellent pour nous, vraiment une période en or, disons, le début des années 60 jusqu'aux années 70. On avait trois savonneries qui fonctionnaient en même temps à cette période⁸⁸³... »

Sharîf signale qu'en 1967, la production de savon diminua brièvement « pendant la guerre⁸⁸⁴ ». L'occupation israélienne de la Cisjordanie, alors partie de la Jordanie, ne représenta pourtant pas tant une rupture qu'une reconfiguration durable des marchés, dans le cadre d'une amélioration graduelle de la production. Essentiellement locale depuis la *nakba*, la production du savon de Naplouse (blanc et vert) se tourna vers l'exportation sur le marché

⁸⁸² Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2005.

⁸⁸³ Entretien avec 'Imâd Kana'ân, mai 2005.

⁸⁸⁴ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 32.

jordanien⁸⁸⁵ et dans une moindre mesure des pays du Golfe. Avec l'occupation de la Cisjordanie, « on considéra (...) ce qui allait en Jordanie comme une exportation⁸⁸⁶. » En 1967, en outre, les commerçants de savon touchèrent, pendant une courte période, une prime à l'exportation, ce qui leur permit de maintenir, et même d'augmenter leur production.

La quantité de savon exporté en Jordanie augmenta en 1968 (...) Cette augmentation se pérennisa en raison des besoins du marché jordanien, et de la volonté des commerçants d'exporter. En effet, ils se mirent à recevoir 30% de la valeur des produits exportés, comme encouragement à l'exportation⁸⁸⁷.

Cette aide (*da'm*) à l'exportation me fut également mentionnée par Fawwâz Tammâm et Hishâm Tbeïla, à propos de la situation de l'industrie dans les années 1970. S'ils insistaient nettement sur le fait que l'occupation de 1967 ne l'avait pas affectée, ils restèrent néanmoins très évasifs sur l'origine de l'aide en question.

Hishâm : A l'époque ils exportaient du savon à Amman... les usines prenaient⁸⁸⁸ une aide (*da'm*) de 30%. Tu comprends ? Donc dans le travail du savon, le malin (*ash-shâter*) c'était celui qui voulait travailler, et exporter à Amman pour prendre cette aide de 30%. (...)

- *Je voulais savoir aussi... Est-ce que l'occupation de 67 a affecté la production de savon ?*

Hishâm : Au début... mais en 68 il a commencé à y avoir beaucoup de travail.

Fawwâz (*en chœur*) : Beaucoup de travail !

- *Pourquoi beaucoup beaucoup ?*

Hishâm : *Khalas* (avec un brin d'impatience) ils exportaient pour... les Etats arabes...

Fawwâz : En situation d'occupation, ils ont commencé à exporter vers les pays arabes (...) C'était un peuple occupé, tout le monde a voulu encourager la production et l'exportation...

La femme de Hishâm : c'était une période florissante (*fatrat izdihâr*)⁸⁸⁹...

Ces encouragements aux exportations avaient été mis en place, m'expliqua Bâsel Kana'ân, par les autorités d'occupation (en particulier Moshé Dayan, alors ministre de la Défense) :

« Cela faisait partie de la politique de Moshé Dayan, après l'occupation en 1967, d'améliorer le niveau économique des Palestiniens pour qu'il n'y ait pas de résistance. Donc pour chaque envoi en Jordanie, considéré comme une exportation, le commerçant prenait 30%⁸⁹⁰. »

⁸⁸⁵ C'est la configuration qui existe à l'heure actuelle, puisque plus de 80% de la production de savon de Naplouse est exportée sur le marché jordanien.

⁸⁸⁶ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ Sur l'expression « prendre » (de l'argent, un salaire) en lieu et place de « toucher », voir *supra*, Première partie, p. 121, note 223.

⁸⁸⁹ Entretien avec Hishâm Tbeïla et Fawwâz Tammâm, chez Hishâm Tbeïla, juillet 2006.

⁸⁹⁰ Entretien avec Bâsel Kana'ân, janvier 2009.

L'occupation israélienne instaura en effet, après 1967, la politique dite des « ponts ouverts » (*open bridges*). Celle-ci consiste en « l'ouverture de deux ponts (Allenby et Damia) sur le Jourdain de façon à ce que les échanges nombreux (de biens et de populations) entre les populations des Territoires Occupés et la Jordanie, mais aussi le reste du monde arabe, ne soient pas interrompus »⁸⁹¹. La politique des « ponts ouverts » s'inscrit elle-même dans une politique plus large de pacification et de normalisation économique, dont l'objectif était d'éviter les heurts et de « refouler les revendications territoriales » de la population occupée⁸⁹². Nadine Picaudou précise également que « le gouvernement israélien subventionn[ait] (...) certains industriels arabes pour les inciter à exporter vers la Jordanie ; notamment des entreprises d'huile et de savon de Naplouse⁸⁹³ ». Bâsel Kana'an me précisa, lors de notre entretien, que certains commerçants touchaient cette aide, mais n'osaient pas le dire. Au bout de quelques temps : « (...) les gens ont commencé à se réveiller et à se dire qu'il fallait résister. Il a commencé à y avoir des grèves, des manifestations. La lune de miel était finie (*khalasat al-« honeymoon »*)⁸⁹⁴. »

Même si cela ne concerne pas directement mon propos, notons qu'au-delà d'un agacement face à la naïveté de mes questions, la gêne de Fawwâz et Hishâm montrait, significativement, la difficulté qui existe encore à l'heure actuelle à parler ouvertement des bénéfices qu'ils avaient pu tirer de l'occupation israélienne. Une difficulté à dire qui peut sembler paradoxale, alors qu'ils n'hésitaient pas, par ailleurs, à regretter ouvertement la période de l'occupation, ou à se répandre en éloges sur le droit du travail en Israël par comparaison avec la situation en Palestine⁸⁹⁵. Husâm Sharîf ne mentionne d'ailleurs pas non plus l'origine de « l'encouragement » (*tashjî'*) à l'exportation dont il fait état dans son fascicule.

L'une des conséquences économiques de l'occupation israélienne de 1967 fut, par ailleurs, la transformation des Territoires occupés en un marché pour les produits israéliens, et

⁸⁹¹ Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 64 note 68. Aude Signoles souligne cependant que l'administration israélienne a utilisé régulièrement la fermeture de ces points de passage comme mesure de punition individuelle ou collective.

⁸⁹² Moshe Dayan note dans ses mémoires : « Le changement le plus significatif et le plus révolutionnaire que nous avons introduit dans nos relations avec les Arabes est sans aucun doute la politique des « ponts ouverts » (*open bridges*). Il s'agissait de la liberté de mouvements des personnes et des biens entre Israël [Dayan parle ici de la Cisjordanie, qu'il considère donc depuis son occupation comme un territoire israélien] et les pays arabe par le Jourdain ». Dayan, M., 1976, *Story of my life*, Jérusalem, p. 322. Sur ce point, voir Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 62 et suivantes, où elle analyse la politique israélienne dans les Territoires occupés après 1967 à la lumière du concept d'« anti-développement » qu'elle emprunte à Sara Roy (Roy S., 1995, *The Gaza Strip. The Political Economy of De-development*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies).

⁸⁹³ Picaudou, N., 1982, « La bourgeoisie palestinienne et l'industrie : étude socio-historique », in Bourgey, A. (dir.), *Industrialisation et changements sociaux dans l'Orient arabe*, Beyrouth, CERMOC, p. 380.

⁸⁹⁴ Entretien avec Bâsel Kana'an, janvier 2009.

⁸⁹⁵ J'y reviens plus loin.

un réservoir humain de main d'œuvre pas chère pour l'économie israélienne⁸⁹⁶. Le marché jordanien et, dans une moindre mesure, les marchés du Golfe, offraient une échappatoire à la nouvelle situation créée à partir de 1967 par la déferlante des savons israéliens et étrangers, en particulier de savons à base de graisses animales et de détergents, sur le marché palestinien. Le savon de Naplouse vert et blanc, soumis à rude concurrence sur le marché local, se tourna vers l'exportation. Malgré l'arrêt de l'encouragement financier, souligne Sharîf, celle-ci continua à augmenter, pour atteindre, en 1968, 5000 tonnes de savon blanc et 2000 tonnes de savon vert, et en 1987, 6000 tonnes, essentiellement pour l'exportation en Jordanie, et à partir de là en Arabie Saoudite et les pays du Golfe⁸⁹⁷. Sharîf précise que

(...) le nombre des savonneries qui produisaient le savon de Naplouse blanc seulement devint limité (...) La plupart des autres savonneries se mirent à produire du savon vert à l'huile de *jift*, et dans certains cas on y ajoutait d'autres huiles et graisses végétales et animales⁸⁹⁸.

L'année 1967 ne représenta donc pas une rupture : elle se situe dans le courant d'une réorientation du savon⁸⁹⁹ sur les marchés de l'exportation régionale. L'introduction des produits israéliens sur le marché eut une autre conséquence : certains petits fabricants de savon vert se mirent à copier les savons israéliens, introduisant dès lors les huiles végétales et les graisses animales, ainsi que l'usage de machines, dans la production du savon de Naplouse⁹⁰⁰. La plupart des grandes savonneries, cependant, continuèrent à fonctionner à la manière ancienne dans la fabrication de savon blanc, avec pour seule mécanisation les quelques améliorations introduites par le Hajj Mo'âz al-Nâbulî⁹⁰¹.

Pour les ouvriers, cette relative prospérité se traduisait par le grand nombre de savonneries en activité et la fréquence des *tabkha*-s dans chaque savonnerie. Elle eut aussi des conséquences sur la valorisation symbolique du métier. Aujourd'hui où le travail du savon ne permet plus « d'ouvrir une maison » (*yftah bayt*)⁹⁰², le métier est reconstruit dans le souvenir comme plus lucratif, mais surtout plus prestigieux⁹⁰³. Notons qu'il est difficile de connaître le nombre exact de savonneries en activité dans les années 1970. Sharîf fait état de trente-trois

⁸⁹⁶ Sur ce point, voir, entre autres, Mansour, A., 1989, « Les conditions économiques dans les Territoires occupés », in Mansour, C. (dir.), *Les Palestiniens de l'intérieur*, Washington DONC, Institut des Etudes Palestiniennes, p. 77-97.

⁸⁹⁷ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 32-33.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 33. Voir annexe 5 « Savon blanc et savon vert », p. 583.

⁸⁹⁹ Notons qu'en 1968, la production de savon blanc reste plus importante que celle de savon vert.

⁹⁰⁰ On l'a vu *supra*, Première partie, p. 221 et suivantes, à l'occasion du portrait de Mujtaba Tbeïla.

⁹⁰¹ Voir *supra*, Première partie, « Un retour à l'authentique ? », p. 207-208.

⁹⁰² L'expression *yftah bayt*, littéralement « ouvrir une maison », fait référence à la somme (souvent importante) que le jeune fiancé doit réunir afin de payer la compensation matrimoniale, d'une part, et assurer les frais de logement de la famille (achat de la maison, des meubles, parfois du trousseau de la fiancée).

⁹⁰³ J'y reviens plus loin.

savonneries au début du XX^e siècle, dont un certain nombre arrêterent leur production. Avec les petites savonneries qui commencèrent à produire du savon vert entre les années 1960 et les années 1980, Sharîf compte, à la période de l'Intifada (fin des années 1980), vingt-neuf savonneries en activité (même si certaines d'entre elles sont proches de la fin) : treize savonneries dans la production exclusive de savon vert, onze dans la production de savon blanc et vert, et seulement cinq dans la production de savon blanc⁹⁰⁴.

C. Des ouvriers devenus petits fabricants

L'essor du savon vert permit, on l'a dit, à certains ouvriers de se lancer dans la fabrication de savon pour leur propre compte. Mahmûd Fatâyer, ouvrier de cuisson à la savonnerie Shaka'a, grâce à l'aide financière de parents de la famille Qamhiyya, reprit la savonnerie Fathî et Faysal al-Nâbulî dans le quartier Habala de la vieille ville, à la fin des années 1960. Il y travailla le savon blanc, et surtout le savon vert. En 1972, son frère Khalîl reprit en location la savonnerie Yûsufiyya, plus tard connue sous le nom de « savonnerie de la Dame » ou « savonnerie Sitt Mahfûza al-Nâbulî ». Ouvrons une brève parenthèse pour rappeler que cette savonnerie appartenait à la famille Nimr, qui en avait fait un *waqf*⁹⁰⁵. Elle avait ensuite été exploitée par Sitt Mahfûza al-Nâbulî, la sœur du Hajj Nimr al-Nâbulî. D'après Sharîf, Sitt Mahfûza aurait légué à son frère une grosse somme d'argent, avec laquelle il construisit une mosquée, connue aujourd'hui sous le nom de « mosquée du Hajj Nimr al-Nâbulî ». Cheikh Dawwûd Abû Seîr me parla également de la savonnerie de la Dame, en ces termes :

« Il y avait une savonnerie, c'était une femme qui la dirigeait... la plus grande commerçante de Palestine, elle s'appelait Mahfûza al-Nâbulî. Si tu connais la mosquée Hajj Nimr al-Nâbulî, c'est elle qui l'a construite. Elle l'a construite en entier, mais elle n'a pas osé (*istahat*) l'appeler Mahfûza al-Nâbulî, elle l'a appelée du nom de son frère le Hajj Nimr... La savonnerie Sitt Mahfûza... Maintenant, c'est là qu'il y a le savon Zayn de Fatâyer⁹⁰⁶... »

Les deux savonneries Fatâyer prospérèrent dans la fabrication de savon vert. Les témoignages d'ouvriers s'accordent cependant pour dire que les fils de Mahmûd Fatâyer (chez qui le '*amm* Fahmî al-Masrî travailla un temps) ne purent s'entendre sur la gestion de l'héritage familial, après le brusque décès de celui-ci. « Ce sont ses enfants qui l'ont

⁹⁰⁴ Voir annexe 4 « Les savonneries de Naplouse et de la vieille ville », p. 577.

⁹⁰⁵ Pour une définition du *waqf*, voir *supra*, Première partie, p. 66, note 100.

⁹⁰⁶ Entretien avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, juillet 2005.

pourrie (*kharrabûhâ*) », me dit Abû Murâd. C'est aussi ce que disait le Hajj Hasan al-Masrî, le fils du 'amm :

« Ses enfants n'étaient comme il faut (*ma tala'ûsh mazbûtîn*). Il [Mahmûd Fatâyer] leur a laissé beaucoup d'argent. Il leur a laissé un terrain. Il leur a laissé des bâtiments et des immeubles. Mais les enfants ne s'entendaient pas. Il n'ont pas réussi à travailler... l'un allait par là et l'autre par là (...) ils se sont perdus. Ils ont partagé leur bien, tout ce qu'ils avaient, même le terrain ils l'ont vendu... Ils sont redevenus des ouvriers (*raja'û 'ummâl*) comme ils étaient avant⁹⁰⁷. »

La « retombée » des fils de Mahmûd Fatâyer, d'héritiers de la savonnerie familiale, au statut d'ouvriers de deuxième classe (pas même de la cuisson ou de la découpe) était vue par le Hajj Hasan al-Masrî comme un véritable déclassement. Ses propos exprimaient très nettement son mépris pour cette catégorie d'ouvriers : « Des ouvriers, oui, mais pas qui cuisent ou quoi... Malheureusement (*ma' al-asaf*), il y en a un qui emballe, un qui porte les seaux⁹⁰⁸... »

L'aîné des fils de Mahmûd Fatâyer, Abû Mahmûd, travaille aujourd'hui comme ouvrier du *bast* à la savonnerie Shaka'a. J'avais connu également son frère cadet Abû Sâmîr qui travaillait à l'emballage à la savonnerie Masrî. La savonnerie de Khalîl Fatâyer avait également, d'après le Hajj Hasan al-Shaka'a (qui y travailla ainsi qu'à la savonnerie de Mahmûd Fatâyer), connu une grande prospérité : elle est aujourd'hui toujours tenue par Abû Khalîl Fatâyer, le fils de Khalîl, qui s'y rend l'après-midi après avoir fini son travail chez Tûqân. Il n'y fait plus qu'un peu de savon en poudre (*mabshûr*) ainsi que du savon rond qu'il vend en quantités limitées.

Après 1967, on l'a vu dans la première partie, des ouvriers devenus petits fabricants introduisirent les huiles végétales et les graisses animales, ainsi que l'usage de machines dans la production du savon de Naplouse. La première Intifada en 1987, pourtant, puis l'arrivée de l'Autorité palestinienne en 1993, sonnèrent le glas des petites savonneries ; elles se trouvèrent incapables de résister à la concurrence étrangère⁹⁰⁹. Abû Rashîd fait partie de ces ouvriers qui ont cherché à profiter de l'essor du savon vert pour ouvrir une petite fabrique. Son implication dans la politique et les activités syndicales, par ailleurs, a fini par rendre son emploi difficile dans une grande savonnerie. Il a dû arrêter le travail du savon et tient maintenant une minuscule échoppe dans la vieille ville. Hishâm Tbeîla, qui avait lui aussi ouvert son « propre endroit » (*mahall ilî*), à la fin des années 1970, a dû s'arrêter, à cause de

⁹⁰⁷ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, 2006.

⁹⁰⁸ *Idem*.

⁹⁰⁹ Voir *supra*, Première partie, « Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées », p. 161-162.

la concurrence féroce que se livraient ces petits fabricants pour conserver une place sur un marché extrêmement étroit⁹¹⁰.

3. « Je n'ai trouvé que ça devant moi »⁹¹¹ : un travail par défaut

Le troisième modèle d'entrée « dans le savon » est un modèle par défaut, pour les ouvriers les plus jeunes (âgés de trente à quarante-cinq ans), qui se sont « rabattus » sur ce travail, parfois après l'échec d'un projet personnel. Aujourd'hui, on l'a dit, l'âge des ouvriers permanents dans les savonneries est relativement élevé (entre quarante-cinq et soixante-quinze ans, à quelques exceptions près). Les ouvriers sont rattachés à l'une des trois savonneries qui ont pu maintenir leur travail sur une base régulière, dans la production de savon blanc, après la deuxième Intifada de 2000. Ce sont, on le sait maintenant, les savonneries Tûqân, Shaka'a et Masrî, qui ont profité de la solidité de leur capital et de leurs liens de longue date avec la Jordanie, le principal débouché du savon de Naplouse. Après janvier 2007 et la fermeture de la savonnerie Masrî, il ne reste plus à Naplouse que les savonneries Tûqân et Shaka'a qui fonctionnent de manière continue. Certains ouvriers travaillaient occasionnellement dans la savonnerie d'Anwar Kana'an dans la zone industrielle, aujourd'hui dirigée par son fils 'Imâd.

Pour le petit nombre de jeunes ouvriers, le travail du savon constitue bien souvent la seule issue, après avoir échoué dans une autre voie. Le fait d'avoir déjà pratiqué l'emballage après l'école, ou d'avoir de la famille qui travaille dans ce domaine, encourage, bien sûr, à cette solution de repli.

1°) Abû Sâlim, Mohannad : « *ma fish badîl* » (il n'y a pas d'alternative)

Abû Sâlim, âgé d'une quarantaine d'années, travaille à la savonnerie Shaka'a depuis plus de quinze ans. Il supervise le travail de ceux qui emballent le savon, range les savons dans des cartons et des sacs, coud les sacs et s'occupe de travaux de manutention : « Je suis leur responsable [aux autres ouvriers]. Je leur donne leur salaire. En bas le directeur... il n'intervient pas⁹¹². » Abû Sâlim occupe une position d'intermédiaire à la savonnerie Shaka'a ; pourtant, à la différence de ses homologues Abû Khalîl Fatâyer (à la savonnerie

⁹¹⁰ On l'a vu *supra*, avec le portrait de Mujtaba Tbeîla, p. 213 et suivantes.

⁹¹¹ Entretien avec Abû Sâlim, ouvrier à la savonnerie Shaka'a, juin 2005.

⁹¹² *Idem*.

Tûqân) et Abû Salîm (à la savonnerie Masrî), il ne touche pas de salaire mensuel mais est payé comme les autres ouvriers, à la tâche. « Si je travaille, je prends un salaire, si je ne travaille pas, il n'y a pas de salaire. C'est comme ça pour nous dans le savon (*heik ihnâ as-sâbûn*) ». Les jours de *bast*, Abû Sâlim porte les seaux de savon brûlant avec les autres ouvriers : « 10 dinars pour deux-trois heures de travail, ça vaut le coup... »

Abû Sâlim est originaire de Lydda, aujourd'hui en Israël⁹¹³. Son grand-père maternel travaillait dans le savon, et faisait du commerce avec la région de Naplouse. Lors de la *nakba*, l'émigration vers Naplouse fut donc une évidence. Les oncles d'Abû Sâlim continuèrent dans le savon. Lorsque son père se retrouva sans emploi, il allait, avant et après l'école, emballer à la savonnerie Masrî, suivant son oncle.

« J'ai commencé... quand j'étais petit (*wa ana sghrîr*) j'avais sept ou huit ans (...) j'allais à l'école. Quand on sortait de l'école, l'après-midi (...) on allait travailler à la savonnerie emballer du savon (...) Notre oncle travaillait à la savonnerie, je suis allé un moment avec lui, quand (...) j'ai su emballer j'ai commencé à aller tout seul...

- *C'était dans quelle savonnerie ?*

Masrî... j'ai travaillé un moment chez eux, puis j'ai bougé à la savonnerie Salhab, il y avait aussi Fatâyer qui avait une savonnerie, il y avait Habash et aussi Shaka'a... (...) L'après-midi on restait travailler. (...) Parfois on restait jusqu'à 7 heures 30 ou 8 heures du soir. Ou le matin tôt (...) Les jours de congé, par exemple le vendredi, on descendait aussi travailler. C'est comme ça que j'ai appris. (...) Un travail simple (*shughul basitiyya*). Mais où il y a de l'argent (*bas fîhâ masârî*). »

Pour Abû Sâlim, jeune garçon, venir emballer des savons était un bon moyen pour gagner un peu d'argent facilement, et aider sa famille. Ces sommes d'argent, qui lui permettaient de se « suffire à lui-même », justifiaient la peine, la fatigue et la lassitude. L'emballage est du reste un travail qui peut se faire à mi-temps, après l'école. Pendant l'été, il travaillait sur des chantiers.

« Moi mon père avait six filles et trois garçons, on était neuf enfants... Neuf... comment il pouvait s'en sortir ? Il fallait [bien] du pain (...) Pendant l'école, je n'avais que ça devant moi (*ma fîsh majâl illâ hay qoddâmî*). C'était pas mal, j'emballais 1000, 2000, 3000 savons... après l'école. Je prenais environ... 20 shekels ou 15... c'était bien ! Je couvrais mes dépenses (*asrif 'ala hâlî*), pour mes frères plus jeunes et même les plus âgés... Ça allait bien. »

Lorsqu'il arrêta l'école à quinze ans, en 1981, Abû Sâlim travailla un peu dans différents domaines (l'électricité, la construction), puis vers 1985-86 commença à prendre des cours de secrétariat. Il tenta également plusieurs fois, sans succès, de partir à l'étranger.

⁹¹³ C'est la région où se trouve aujourd'hui l'aéroport de Ben Gourion, encore appelé par les Palestiniens « aéroport de Lydd ».

« J'avais 17 ou 18 ans... je ne pouvais pas voyager. (...) il faut passer par les services de renseignements (...) ça n'a pas marché pour moi... (...) en 85 ma sœur s'est mariée et est partie en Espagne. Elle a essayé de me faire venir chez elle mais (...) il y a eu un problème entre mes parents et moi (...) En 88 l'Intifada a commencé...et il n'y avait plus que le savon. »

Pour Abû Sâlim, le travail du savon, « c'est la dernière chose que j'aurais pensé faire ». Il s'agit pour lui d'un travail « détesté ». C'est par contrainte qu'il s'est résigné à le pratiquer, après l'échec de plusieurs tentatives pour faire autre chose :

« Tous les chemins se sont fermés sous mon nez (*sakkarat fî wijhî at-turuq*, littéralement « à mon visage ») ! Il n'y avait rien d'autre devant moi. J'ai travaillé dans le savon, je détestais ça (*kunt akraho*) mais j'ai continué. (...) Je n'aime pas ce travail. Parce que quand j'étais petit j'ai travaillé là-dedans (...) Pendant l'Intifada : il n'y avait rien d'autre devant moi. »

Mais c'est aussi par raison : c'est un travail au revenu correct, et sa situation auprès des *mu'allim-s* n'est pas mauvaise. Avec le mariage vinrent la famille, les enfants et les responsabilités. Abû Sâlim continua donc le métier, où il trouva finalement son compte : un rapport quantité de travail / salaire plutôt bon, une certaine liberté dans les horaires : « Le savon, on gagnait pas mal (...) Quand j'ai travaillé ici... ils m'ont tout donné. (...) ils m'ont donné de bons avantages (...) et personne ne me demande rien. »

Pour Mohannad, né en 1972 et qui travaille à la découpe à la savonnerie Masrî, ce sont aussi les circonstances (*al-zurûf*) qui l'ont empêché de réaliser ses projets. Mohannad est le fils d'Abû Mahmûd al-Kukhun. Lui aussi a appris le travail du savon quand il était encore à l'école. Mohannad, cependant, n'a pas travaillé à l'emballage, mais a tout de suite appris à tamponner le savon, en commençant par le savon vert « qui est plus mou ».

« Au début je ne faisais que tamponner, puis mon père a voulu que j'apprenne la découpe. Au début une toute petite surface, puis une plus grande et ainsi de suite. Ensuite j'ai appris le *tashbîk* [comment monter le savon en *tanânîr*]. A la fin j'ai appris à faire le *bast*. Mon père avait vieilli et ne pouvait plus le faire⁹¹⁴ ».

Mohannad est l'avant-dernier de cinq garçons. Tous ses frères, ont à des degrés divers, appris le travail du savon, mais seul Mohannad a continué dans le métier. L'aîné, Mahmûd, est parti travailler au Koweït. Ses trois frères restés à Naplouse travaillent respectivement à la municipalité, comme tailleur et dans la construction. En plus de la savonnerie, Mohannad allait aussi travailler à l'atelier de couture de son grand frère.

⁹¹⁴ Entretien avec Mohannad al-Kukhun, août 2005.

Mohannad a passé son baccalauréat (*tawjîhî*) littéraire en 1989. Il voulait étudier l'hôtellerie en Irak, mais en 1990, la première guerre du Golfe éclata. Son père l'a donc convaincu de rester dans le savon. Mohannad étudia dans le même temps la programmation informatique « dans un institut au Dawwâr » ; mais en l'absence de possibilités de travail, il prit la suite de son père à la savonnerie Masrî. En janvier 2007, lorsque celle-ci ferma, Mohannad reprit la couture, et se fit embaucher par un atelier de vêtements dans le quartier de Ras al-‘Ayn. Je le croisai une fois dans la rue après la fermeture de la savonnerie. Alors qu'il était autrefois très critique sur la fatigue que procurait le travail du savon (il avait coutume de dire : « Ce métier, on en sort soit à l'hôpital, soit au cimetière »⁹¹⁵), il se prit à regretter devant moi l'époque de la savonnerie. « C'était plus reposant », me dit-il. « Maintenant je travaille de 8h du matin jusqu'à 9h du soir, pour 400 shekels. »

Peu d'ouvriers disent aujourd'hui aimer leur travail. On l'a vu, le métier d'ouvrier des savonneries a perdu de sa valorisation symbolique au cours de XX^e siècle. Pour certains d'entre eux, ce statut représente un véritable déclassement. Mohammad, ouvrier à la découpe à la savonnerie Shaka'a, a étudié la géographie à Bassora (en Irak) dans les années 1980, profitant d'une bourse du parti Baath irakien. Il y travailla un an comme comptable, puis rentra en Palestine, où il fut emprisonné pendant huit mois dans une prison israélienne. A sa sortie de prison, se retrouvant sans travail, il suivit son frère à la savonnerie Shaka'a. Avec l'arrivée de l'Autorité palestinienne, il fut embauché comme professeur de géographie dans un village près de Naplouse. Mais, raconte-t-il :

« (...) la situation économique était pourrie (*ta'bân*), le salaire ne suffisait plus, j'ai été obligé (...) [de reprendre le travail du savon.] (...) Les circonstances (*az-zurûf*) ne m'ont pas permis de continuer... J'ai été obligé de revenir au savon. Mais ce n'est pas mon truc le savon, ce n'est pas mon truc (...)»⁹¹⁶.

Mohammad Shakhshîr, à l'instar d'Abû Sâlim, ne se sent manifestement aucune appartenance au groupe des ouvriers. Pour lui, comme pour Mohannad et d'autres, le travail du savon est bien une solution de repli, résultant d'une possibilité familiale qui a le mérite d'exister, même si on ne peut espérer une ascension ou une sortie vers une autre carrière. Si ces ouvriers affichent clairement leur détachement de la profession, ils n'agiront cependant pas pour s'en séparer. Comme me le formula une fois Shâher : « Pour moi c'est mieux que

⁹¹⁵ J'y reviens plus loin.

⁹¹⁶ Entretien avec Mohammad Shakhshîr, 2005.

pour d'autres, au moins je travaille ! » Il ajoutait néanmoins : « Je cherche un autre travail. N'importe quoi ! Qui me permette de gagner de l'argent. »

2°) Le savon : « travail d'appoint (*shughul idâfi*) » ?

L'existence d'un deuxième travail comme complément à celui du savon est, on l'a vu, une constante de nos modèles générationnels. C'est aussi un phénomène fréquent dans d'autres catégories professionnelles, notamment chez les employés du secteur public : il touche, en particulier, de nombreux instituteurs. Face au ralentissement actuel de la production de savon, le recours à ce deuxième travail devenait quasiment indispensable, voire vital. Mohammad Shakhshîr conduisait un taxi l'après-midi : « Pour joindre les deux bouts (...) un seul truc (*shaghleh wâhdeh*) ça ne suffit pas », disait-il. Certains ouvriers, comme Mohammad, sont donc chauffeurs de taxi ; d'autres, comme Fawwâz Tammâm ou Husâm al-Masrî sont employés à la municipalité (Husâm dans la construction, et Fawwâz au département de l'eau). D'autres encore avaient ouvert un atelier ou un petit commerce. Abû Sobhî, ouvrier à la cuisson à la savonnerie Masrî, travaillait dans la menuiserie familiale juste à côté de la savonnerie. Il y retournait entre deux coups de *dukshâb*. Pour Abû Jâber, qui emballe le savon à la savonnerie Tûqân depuis environ vingt ans, le travail du savon est clairement un travail d'appoint (*shughul idâfi*) qu'il faut cumuler avec d'autres. Il travaillait avant dans le bâtiment : « C'était mieux, du sport, on monte, on descend, on se bouge... Mais avec la situation, et puis avec l'âge ce n'est plus possible⁹¹⁷. » En 2005, il ouvrit une petite échoppe dans le quartier Est de la vieille ville. Je m'y étais rendue une fois avec Shâher, à l'occasion d'une visite à la savonnerie Salhab.

Shâher me fait entrer dans une minuscule échoppe attenante à la savonnerie [Salhab], tenue par Abû Jâber qui emballe à la savonnerie Tûqân. Dans cette petite boutique, Abû Jâber vend des ventilateurs, des bouilloires, des carafes, des multiprises, toutes sortes d'accessoires de maison d'occasion et à moitié prix. Je lui demande si les ventes marchent bien. « Ah, tu sais la situation de la ville ne permet pas... On finit le travail tôt, alors plutôt que de rentrer à la maison... » Et Shâher de terminer : « Oui, Abû Jâber s'est dit : « Ça rapporte ce que ça rapporte, c'est toujours mieux que rien⁹¹⁸... »

A la savonnerie Shaka'a, un ouvrier pratiquait l'emballage comme travail d'appoint ; il était instituteur, comme Waddâh, le gardien de la savonnerie Tûqân. Une autre possibilité est de travailler occasionnellement dans des petites fabriques. Pour un jeune ouvrier sans

⁹¹⁷ Entretien avec Abû Jâber, juin 2007.

⁹¹⁸ Extrait du journal de terrain, juin 2007.

qualification comme Shâher, la partie n'est pas facile cependant. Les plus jeunes ouvriers possédaient rarement un deuxième travail : c'est que précisément, ils étaient souvent venus au savon faute de pouvoir trouver autre chose.

Shâher (1): trouver une alternative (badîl)

Shâher, le plus jeune ouvrier de la savonnerie Tûqân, est né en 1975. Elève apparemment turbulent, il a arrêté l'école en 1988, à treize ans, à cause de la première Intifada. « L'armée entrainait à l'école, mon père non plus ne m'a pas encouragé à continuer⁹¹⁹... » Pendant trois ans, il travailla au village des Samaritains, puis un peu en Israël, dans la construction. Son père, Abû Mâher (le frère d'Abû Mûsâ al-Sakhl), travailla toute sa vie dans le savon, à la découpe. Quand il mourut en 1993, Chahâr rejoignit ses frères aînés Khâled et Mâher à la savonnerie Tûqân, tout en travaillant à la savonnerie Salhab de savon vert. Mâher, mécanicien, quitta la savonnerie. Mais Shâher n'a pas d'autre qualification. Depuis la deuxième Intifada, il ne pouvait pas retourner travailler en Israël. Tout comme son frère aîné Khâled qui a commencé à emballer le savon alors qu'il était encore à l'école, tout comme Mohannad et Abû Sâlim, *ma fish badîl*, pas d'alternative : il se vit obligé de continuer à la savonnerie.

Lorsque je rencontrai Shâher en 2005 avec les autres ouvriers du haut à la savonnerie Tûqân, nous nouâmes une relation particulière du fait de notre proximité en âge : il avait seulement deux ans de plus que moi, et de plus, nous étions nés le même jour de l'année, ce qui nous permit plusieurs fois de nous congratuler mutuellement le jour de notre anniversaire. En 2005 en particulier, Amîn avait fait apporter ce jour-là une énorme forêt noire à son bureau ; j'avais alors insisté pour que Shâher descende se joindre à nous. L'attitude de Shâher envers moi était différente de celle des autres ouvriers. Ces derniers, bien que très accueillants, restaient tout à fait « neutres » et n'exprimaient que rarement des plaintes. Shâher, à l'inverse, se montrait fréquemment fatigué, irrité, et se plaignait souvent de sa situation, regrettant ouvertement le travail en Israël et affirmant, lors de nos discussions, vouloir « partir ». France ? Canada ? Retourner travailler en Israël ? Il me rapportait qu'on lui disait pourtant : « Garde ton travail à la savonnerie, c'est le mieux que tu puisses faire.... »

⁹¹⁹ Entretien avec Shâher, 2005.

Shâher me confiait régulièrement certains de ses soucis du quotidien. Entré dans le travail du savon en 1993, il n'avait pas connu les périodes de relative prospérité qui avaient permis à ses aînés de faire des économies ; il n'avait aucune autre entrée d'argent. De fait, marié et père de deux petits garçons, Jihâd et Yûsuf (nés en 2004 et 2006), il était préoccupé par sa charge de famille. Sa femme étudiait l'économie à l'université ouverte Al-Quds⁹²⁰ de Naplouse, et ne travaillait pas. Shâher se plaignait souvent du coût que représentaient les études de sa femme, et du fait qu'il ne parvenait pas à « suivre » (*ylaheq*), à cause de l'étroitesse et du caractère aléatoire de ses revenus. Je le voyais souvent à la porte d'entrée discuter avec Diana, qui avait, elle aussi, étudié à l'université Al-Quds ; il lui empruntait des livres pour sa femme.

En 2006, lorsque je revins à Naplouse, la situation économique générale avait encore empiré⁹²¹. A la savonnerie Tûqân comme à la savonnerie Masrî, le travail était en suspens. Lors de ces périodes de chômage technique, le « deuxième travail » se révélait crucial. Fawwâz Tammâm avait son emploi à la municipalité ; Cheikh Ayman travaillait à la place de son frère Dawwûd, dans la petite savonnerie que ce dernier avait ouvert en 1978, après avoir longtemps travaillé à la savonnerie Tûqân. Les nouvelles responsabilités politiques de Cheikh Dawwûd (on a vu qu'il a été élu député Hamas aux élections législatives de janvier 2006) ne lui laissaient plus le temps de s'occuper de la fabrique familiale. Shâher, en revanche, ne travaillait pas, et se trouvait particulièrement dépendant des primes qu'Amîn accordait régulièrement aux ouvriers.

En juillet de cette même année, la relation entre le comptable et Diana s'était dégradée. Elle m'expliqua qu'Abû Amjad, à cause de la situation difficile, essayait de dissuader Amîn de donner plus d'argent aux ouvriers. En 2007, après la première attaque d'Amîn, Abû Amjad avait repris la direction de la savonnerie ; les primes avaient donc cessé⁹²². Un matin de mai 2007, Shâher demanda à me parler en privé, me disant qu'il désirait prendre mon avis sur « une petite chose » (*shaghleh sghîreh*). Nous nous assîmes sur un coin de *mafrash*, après le travail. Comme Shâher m'avait déjà plus d'une fois exprimé, en passant, l'idée d'émigrer à l'étranger, je soupçonnais qu'il allait me poser des questions sur les

⁹²⁰ L'université ouverte Al-Quds (*al-Quds al-maftûha*) est une faculté d'études par correspondance. Comme son nom l'indique, n'importe qui ayant obtenu son baccalauréat peut s'y inscrire, sans que sa moyenne soit prise en compte comme c'est le cas dans les autres universités.

⁹²¹ Voir *supra*, Première partie, p. 148.

⁹²² Signalons qu'à l'époque, mon empathie pour Diana et les ouvriers m'avait fait, sur le terrain, totalement épouser leur cause, et a nui sans aucun doute à l'« objectivité » de mes observations. Je reviens en détail sur les raisons du conflit entre Diana et Abû Amjad, ainsi que les conséquences de la suppression des primes dans la quatrième et dernière partie.

possibilités de travail en France. Ce fut en effet le cas. Je lui répondis donc que la situation de l'emploi en France n'était pas très bonne, qu'il y avait beaucoup de chômage, etc. Je retranscris ci-dessous ce que je consignai après notre petit entretien : cet extrait de mes notes permet en effet d'introduire aux difficultés de Shâher à joindre les deux bouts, ainsi qu'aux maigres possibilités qui s'offraient à lui pour trouver un deuxième travail.

Shâher me dit qu'il réfléchit sérieusement à partir à l'étranger. (...) Le travail est de plus en plus faible, et il cherche vraiment un travail « de rechange » (*badîl*), mais il n'en trouve pas. « Je reste ici, c'est mieux que rien », dit-il, car il ne veut pas changer pour n'importe quoi. « Si je trouvais un poste d'employé (*wazîfa*) je changerais tout de suite car c'est de l'argent sûr. Mais là je ne trouve rien ».

Je lui demande s'il a pensé à être chauffeur de taxi ; il me répond qu'il n'est pas allé à l'école suffisamment longtemps pour cela. « On demande le diplôme de la deuxième élémentaire [ou dixième classe, l'équivalent de notre seconde], je n'ai fait qu'un seul semestre. J'ai même pensé à ouvrir un étal (*basta*) au Dawwâr, mais pour ça l'après midi ça ne marche pas, il faut faire ça le matin ». Il me dit que même s'il fallait partir loin de sa famille un an ou deux, il le ferait, « je ne demande rien », seulement une solution financière « deux enfants c'est de la responsabilité ».

Je lui demande aussi pourquoi il ne travaille pas avec son frère Mâher⁹²³ ; mais ce dernier est dans les pièces de rechange de voiture seulement depuis les années 1990, quand est venue l'Autorité palestinienne. Avant, il travaillait aussi à la savonnerie. Il n'a pas de quoi faire travailler quelqu'un. « En Israël, peut-être qu'il y a du travail », conclut-il. Mais la situation est devenue compliquée : « Il faut une *mumaghnata* [carte magnétique], il faut un *tasrîh* [permis]⁹²⁴ ... »

L'exemple des tentatives de Shâher pour trouver un autre travail est révélateur de la situation d'étranglement dans laquelle se trouvent la plupart des jeunes ouvriers des savonneries, qui n'ont pas connu une période où ils ont pu économiser. Face à la difficile situation qui est la sienne, les propos et l'attitude de Shâher, caractérisés par le cynisme, dévalorisaient volontairement son métier en le montrant comme une « chose mourante » (*shaghleh mayyete*), dont on assisterait aux derniers soubresauts. Ce faisant, c'était aussi partie de l'étranglement et de l'enfermement ressentis par tout habitant de Naplouse qu'il exprimait.

Si j'avais suggéré à Shâher, un peu naïvement, d'être chauffeur de taxi, c'est parce qu'il s'agissait, on l'a dit, du deuxième travail le plus répandu chez les ouvriers des savonneries. A la savonnerie Tûqân, le chauffeur de camion Ahmad Dweikât avait un taxi ; Khâled al-Sakhl, frère aîné de Shâher en avait un aussi, dont il se servait rarement ; mais il m'avait dit vouloir le « refaire marcher si la situation restait comme ça ». C'est d'ailleurs vers cette possibilité que se tourna tout d'abord Shâher. Cependant, il lui fallait fournir son

⁹²³ Mâher était mécanicien.

⁹²⁴ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mai 2007.

diplôme pour obtenir un permis de chauffeur de taxi ; il n'avait étudié que jusqu'à la huitième (l'équivalent de notre quatrième), alors qu'il avait besoin d'un diplôme de la dixième classe. « C'est dommage, je n'étais pas mauvais à l'école, tout ça c'est à cause de l'Intifada », ajoutait-il, amer. Il songeait alors à acheter une voiture volée en Israël⁹²⁵ et travailler avec ; puis, il se décida plutôt à passer un test de niveau (attestant qu'il avait fini la huitième classe), qui lui permettrait d'obtenir le dit permis.

Au fur et à mesure que le temps passait, Shâher semblait de plus en plus étranglé par les questions financières, en l'absence de l'importante soupape de sécurité que représentaient les primes supprimées par Abû Amjad.

Je vais m'asseoir au bureau d'Amîn. Shâher arrive, pâle et l'air déprimé. On lui dit « *salâmtak* » [« santé à toi »⁹²⁶], je pense donc qu'il a été malade. Je lui demande de ses nouvelles, il vient s'asseoir à côté de moi. « Tu as l'air fatigué », lui dis-je. « *Ta'bân nefsiyyan*, c'est dans ma tête que je suis fatigué », me répond-il. Je lui demande s'il est allé passer son examen de niveau pour devenir chauffeur, il me dit que non, car il doit d'abord faire un test de vue et que ça coûte « 305 shekels, 55 dinars ». « En plus je dois aussi payer 65 dinars pour l'inscription de ma femme à l'université ». Il marmonne des imprécations contre la situation (...).

[Quelques jours plus tard] Je bois le café avec Shâher et Ayman. Comme souvent, Shâher se plaint ; il me demande si Hakîm connaît des gens qui aident financièrement des familles palestiniennes. Il pense bientôt aller à Amman pour voir si son fils peut être soigné (il a un problème de strabisme). Il veut tout d'abord obtenir un permis pour aller au Mustashfa al-'Uiyyûn (Hôpital des yeux) à Jérusalem ; si cela ne marche pas, il ira à Amman. « Mais c'est très cher » se plaint-il⁹²⁷.

Dans le discours de Shâher, cherchant, sans y parvenir, à trouver un emploi, deux thèmes étaient idéalisés de manière récurrente : le travail en Israël, qu'il connaissait, et qu'il opposait au travail à la savonnerie ; le travail et la vie « à l'extérieur » (*barra*), c'est-à-dire souvent à l'étranger (aux Etats-Unis, en Europe... Shâher envisagea même un temps de partir en Chine), qu'il ne connaissait pas, mais qu'il n'en reconstruisait pas moins comme forcément meilleurs que la « limitation » de la vie à Naplouse. Un jour qu'il discutait avec Sultân de l'époque où il travaillait en Israël, Shâher se souvint qu'une fois, il avait gagné mille shekels en une semaine (entre deux *tabkha*-s à la savonnerie). « La situation ici est pourrie (*ta'bân*), ajouta-t-il. Puis il me lança :

⁹²⁵ En plus des taxis officiels, beaucoup de jeunes de la ville travaillaient comme taxi de manière illégale, en utilisant souvent des voitures volées en Israël.

⁹²⁶ *Salâmtak* ou *salâmtik* (pour une femme) est une expression destinée aux personnes malades de manière à leur souhaiter meilleure santé.

⁹²⁷ Extraits du journal de terrain, savonnerie Tûqân, juin 2007.

« C'est vrai ce que tu dis, que dans les autres pays il y a aussi du chômage, mais ça reste mieux qu'ici. Prends la Jordanie par exemple, tout le monde dit que la situation là-bas est pire qu'ici, mais là-bas au moins tu peux aller et venir, en Syrie, en Egypte... ici c'est ouvert sur Balata et 'Askar ! [il s'agit des deux plus grands camps de réfugiés de Naplouse, situés en périphérie]. »

En plus du mépris dans lequel Shâher, en bon Nâbulsî, tenait de manière générale les habitants des camps de réfugiés, l'évocation de « Balata et 'Askar » symbolisait l'horizon limité qu'offrait Naplouse aux jeunes travailleurs ; la misère s'ouvrait sur la misère. Shâher affichait son cynisme, du reste, également vis-à-vis de la ville en général et de ses habitants (qu'il traitait de *sha'b fâchel*, « peuple raté »). Un matin de mai 2007, alors que j'étais assise à boire le thé avec les ouvriers du haut, l'un d'eux me demanda : « Qu'est-ce qui est mieux, la France ou Naplouse ? ». Un peu embarrassée, je fis la réponse que je donnais habituellement en pareils cas : c'est très différent, les deux endroits ont leurs avantages et leurs inconvénients, etc. Shâher railla et interpella l'autre ouvrier : « Comment tu peux poser une question pareille ? Naplouse c'est une poubelle (*masbala*) ». Au-delà de ces exclamations dont il faut mesurer le caractère circonstanciel, Shâher au cours d'un entretien, m'expliqua, en toute simplicité, pourquoi il parlait autant de « l'extérieur » ou « l'étranger ».

« Je vais t'expliquer mon point de vue (...) Moi je n'y avais jamais pensé... tu imagines, de tous mes amis j'étais le seul à refuser l'idée de partir d'ici... Tu imagines... Mais j'ai été étonné quand j'ai vu un de mes amis qui est parti en Arabie Saoudite, quand je suis allé chez eux à la maison... il a construit un immeuble ! Laissez moi partir cinq-six ans, revenir ici et m'assurer... pour moi, je ne veux même pas pour les enfants... pour moi. (...) Ici je n'arrive pas à couvrir mes dépenses... C'est ce qui m'encourage à penser que vraiment ce n'est pas une mauvaise idée de penser à partir, d'assurer son avenir... Il y a des gens qui sont partis et on s'est moqué d'eux là-bas, je sais ! Mais celui qui veut travailler... eh bien il travaille... Comme par exemple quand on a parlé de la France et que tu disais que la situation est mauvaise et tout... aussi mauvaise qu'elle puisse être, ça ne peut pas être comme notre situation ici... C'est pas vrai ?

- *Je ne sais pas... Ça peut être pire aussi...*

C'est vrai... (...) mais il y a aussi ce truc psychologique que comme ça, tu vas et tu viens...tu bouges (...) Ici la routine c'est toujours la même chose, la vie c'est toujours la même chose. »

Deux élans contradictoires coexistaient dans l'aspiration de Shâher au départ : il disait vouloir « assurer son avenir », partir quelques années et revenir afin d'assumer ses responsabilités familiales. Mais dans le même temps, il lâchait vouloir partir « pour moi, même pas pour les enfants ». C'étaient bien des rêves de fuite que nourrissait Shâher. Beaucoup plus que pour sa famille, il la désirait pour lui-même, pour sortir de la routine quotidienne et inlassable que symbolisait son travail inchangé depuis des siècles, les difficultés économiques et de circulation, l'enfermement enfin qui créaient l'impression, jour

après jour, de tourner en rond. Rêves pourtant, plus que réalisme. Shâher n'abandonna ni son travail ni sa famille, mais rechercha, plutôt, des solutions provisoires à l'intérieur de l'entreprise : il fit appel à la *wasta* de Diana, qui s'était prise d'affection pour lui⁹²⁸. Cependant, de même qu'autrefois les primes d'Amîn, les aides ponctuelles de cette dernière ne pouvaient représenter une véritable solution.

C'est pourquoi Shâher rêvait d'émigration. « Aussi mauvaise qu'elle puisse être, ça ne peut pas être comme notre situation ici ». Plus que de difficultés financières, c'était d'un étouffement plus profond que faisait aussi état Shâher, étouffement qui poussait nombre de jeunes travailleurs de Naplouse (mais aussi d'autres villes palestiniennes) à rechercher l'émigration, quelles qu'en soient du reste les conditions.

Cette situation de blocage n'était pas de nature à favoriser la solidarité entre ouvriers. « Il n'y a pas d'entraide entre nous », soupirait Mohammad Shakhshîr, ouvrier à la découpe à la savonnerie Shaka'a. « Par exemple si quelqu'un est absent (...) on va lui prendre son salaire ». Ce manque d'entraide est conséquence de la conjoncture économique ; il a aussi des raisons plus structurelles. Le mode de paiement « à la tâche » (*muqâwalâ*) en particulier, partagé par tous les ouvriers, est un élément qui peut empêcher la cohésion entre eux, à l'intérieur d'une stricte hiérarchie héritée. Au sein d'une industrie où prédominent les relations personnelles et de paternalisme, la capacité d'organisation et d'action collective ne va pas de soi. C'est ce que nous allons essayer de comprendre à présent, à partir de la présentation des « micro-mondes » au travail à l'intérieur de la savonnerie, avec leur hiérarchie, leur système de valeurs, leur sociabilité spécifique. Ceci nous amènera, à partir du constat des conflits dans les rapports de travail entre ouvriers, à la question des possibilités de revendications et mobilisation. Celles-ci étaient déjà étroites, du fait du paternalisme présent à la savonnerie⁹²⁹. Elles semblent encore plus réduites à l'heure actuelle, avec la dégradation des conditions de travail dues aux conditions économiques et à la volonté de la part de certains patrons de diminuer, précisément, ce paternalisme, dévalorisé qu'il est face à d'autres

⁹²⁸ J'y reviens dans la quatrième partie.

⁹²⁹ Voir par exemple Destremau, B., 1995, « Formes de mobilisation du travail et petites industries dans les Territoires palestiniens occupés : le cas de la sous-traitance », in Blin, L., Fargues, Ph. (dir.), *L'Economie de la Paix au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, Le Caire (CEDEJ) p. 101-116. Quand cette sous-traitance se fait au profit d'entreprises israéliennes (ce qui est le cas pour la majorité des entreprises étudiées par B. Destremau), ce système permet à l'entrepreneur israélien, selon l'auteur, d'utiliser des « liens qui ne sont que partiellement salariaux et ne relèvent pas uniquement de rapports de production capitaliste : rapports paternalistes, de protection, de voisinage, de confiance... » (Destremau, B., 1995, *art. cit.*, p. 115) répandus dans la plupart des petites entreprises palestiniennes.

modèles plus « capitalistes » ou « entrepreneuriaux », ou suivant une simple logique de réduction des coûts.

Au-delà de la « petite histoire » de la savonnerie à Naplouse, et de la compréhension du fonctionnement interne à son monde qu'elle permet, cette approche ethnographique très « micro » contribuera aussi, je l'espère, à une meilleure compréhension des rapports de travail au quotidien dans un cadre qui tient beaucoup du paternalisme, comme c'est encore le cas dans beaucoup de petites industries et entreprises en Palestine⁹³⁰.

⁹³⁰ Blandine Destremau rappelle par ailleurs qu'en 1992, 87,6% des entreprises palestiniennes employaient moins de 8 personnes, 62,7% moins de 4 personnes (*ibid.*, p. 105, note 7). La situation a certes changé avec la création de firmes comme Jawwâl ou Paltel ; mais ces chiffres restent encore assez proches de la réalité.

Chapitre 8. Des micro-mondes au travail

Il est 6 heures du matin. Waddâh, le gardien de la savonnerie Tûqân, ouvre la lourde porte qui donne sur le Dawwâr. Il est là depuis 5 heures 30. La place centrale est vide. Les deux fils de Waddâh, âgés de 8 et 9 ans, sont au premier étage, en train d'emballer le savon. Vers 7 heures 30, ils s'en vont pour l'école. Les ouvriers arrivent les uns après les autres. D'abord les ouvriers « du haut », ceux de la découpe ; puis ceux « du bas », responsables de la cuisson.

C'est mon premier jour à la savonnerie Tûqân. Amîn appelle Mûsâ, qui s'occupe avec son frère Samîr et Abû Samîr, le doyen des ouvriers, de la cuisson, pour le prévenir de ma présence. Mûsâ nous dit d'attendre un peu ; je prends donc tout d'abord un café au bureau d'Amîn, préparé par Abû Samîr. En haut, le travail est commencé depuis longtemps. Vers 9 heures, je monte avec Mûsâ regarder les ouvriers du haut qui travaillent sur la *tabkha* précédente. Ils sont quatre. Equipés de couteaux attachés autour de la taille, ils découpent en reculant, se croisant à la perpendiculaire. Dans la deuxième pièce, au fond, deux autres ouvriers, assis par terre, emballent le savon.

A 9 heures 40, les ouvriers du bas commencent une nouvelle *tabkha*. Ils s'affairent près de la grande cuve (*halla*) d'une contenance de vingt barils d'huile (l'équivalent de quatre tonnes). De l'autre côté de la pièce du rez-de-chaussée, une deuxième *halla*⁹³¹, de contenance un peu supérieure (vingt-deux barils), est vide. L'huile, « arrivée » la veille, est versée dans les puits, puis aspirée par une pompe vers la *halla*.

Vers 11 heures, les ouvriers, du haut comme du bas, ont fini le travail. A midi, il ne reste plus que les ouvriers de l'emballage. Au premier étage, dans la deuxième pièce au fond, trois ouvriers sont assis par terre à emballer, un quatrième supervise : c'est Abû Khalîl Fatâyer. Ils pèsent les savons et remplissent des cartons de 10 kilogrammes. Ensuite, un ouvrier descend les caisses une à une, empruntant l'étroit escalier qui relie le haut au bas.

⁹³¹ La plupart des savonneries possèdent deux cuves de cuisson. Lorsqu'elle n'en possède qu'une, l'usine ne s'appelle pas « savonnerie » (*masbana*) mais *ma'mal sâbûn*, « fabrique de savon » (entretien avec 'Abd al-Bâset al-Khayyât, septembre 2005).



Photo 37. Emballage à la savonnerie Tûqân



Photo 38. Les enfants du gardien emballent le savon avant d'aller à l'école

1. « Hazihi mamlaka wa hazihi mamlaka⁹³² ». En haut et en bas, deux « royaumes » différents

Le travail d'ouvrier des savonneries, s'il est un travail « à la main » (*yadawî*), exempt ou presque de mécanisations, n'est pas un travail artisanal au sens où il accomplirait, du début à la fin, la totalité des phases de la production. On a vu, au contraire, qu'il est organisé selon une stricte division des tâches. Le petit monde des ouvriers, « sous-monde » au sein du monde de la savonnerie, est ainsi lui-même divisé en plusieurs « micro-mondes » représentés par les différentes équipes d'ouvriers qui ne maîtrisent qu'une étape du procédé de fabrication. Ces étapes se succèdent, pour chaque *tabkha*, selon un ordre précis : c'est pourquoi j'avais été invitée à suivre le procédé de fabrication « étape par étape ». Elles se déroulent néanmoins simultanément (et parallèlement) dans l'espace de la savonnerie. A la savonnerie Tûqân, le travail commençait tôt le matin, pour se finir en milieu de matinée pour les ouvriers de la cuisson comme de la découpe. Seuls les ouvriers de l'emballage restaient sur les lieux jusqu'à midi, parfois une heure. Les équipes travaillaient cependant selon des rythmes différents : les ouvriers du haut commençaient plus tôt ; les ouvriers du bas un peu plus tard, et s'attardaient parfois. A la savonnerie Masrî, les ouvriers du haut travaillaient parfois l'après-midi – mais jamais ceux du bas.

1°) Le haut et le bas : une hiérarchie héritée mais contestée

A la savonnerie, chaque « micro-monde » était représenté par une équipe (*joq*), qui possédait son propre répertoire d'action, ses propres catégories, son propre rythme. Les ouvriers du haut et du bas (à l'exception, à la savonnerie Tûqân et Masrî, des « intermédiaires »), étaient soumis, on l'a déjà abondamment mentionné, au même mode de paiement : *muqâwala*, à la tâche. Signalons que la rémunération à la tâche (ou encore à la pièce ou à la journée) est du reste, selon Blandine Destremau, très fréquente dans les petites entreprises et industries palestiniennes⁹³³, qui emploient fréquemment également des apprentis et des enfants, après ou avant l'école, qui reçoivent quelques shekels pour leurs travaux⁹³⁴. Les ouvriers touchaient leur salaire une fois la *tabkha* versée, après le *bast*, en dinars jordaniens. Seul le Hajj Hasan al-Masrî prétendait que les ouvriers des savonneries

⁹³² L'expression est du Hajj Mo'âz al-Nâbulî, voir *supra*, Deuxième partie, chapitre 5, p. 245.

⁹³³ Entreprises qu'elle a étudiées, pour sa part, sous l'angle de la sous-traitance.

⁹³⁴ Destremau, B., 1995, *art. cit.*, p. 107.

touchaient autrefois un salaire mensuel ; je n'ai néanmoins trouvé personne pour me confirmer ses propos :

« Quand mon père est venu⁹³⁵, ils étaient tous au mois. (...) je ne sais pas combien de temps ça a duré. (...) Plus tard c'est devenu à la *tabkha*. (...) Mon père m'a raconté, quand il est venu ici, il prenait 10 dinars [par mois] (...) Peut-être que dans les années 30 c'est devenu *muqâwala*, à la *tabkha*⁹³⁶... »

Le tarif est fixé au *barmîl* (baril de 200 kilogrammes) : cette unité de mesure a remplacé, dans les savonneries de Naplouse comme à Alep, les anciennes unités qui étaient le *ratl* et la *jarra* (jarre)⁹³⁷. A la savonnerie Masrî par exemple, selon les informations communiquées par le comptable Nâdî, le baril était fixé, en 2005, à 11 dinars pour les ouvriers de la cuisson, et à 10 dinars pour les ouvriers de la découpe. Comme la *halla* à la savonnerie Masrî a une contenance de vingt-huit barils, chaque *tabkha* revenait à 308 dinars pour les ouvriers du bas, et à 280 dinars pour les ouvriers du haut. Il m'a été impossible d'obtenir la totalité des chiffres pour les savonneries Tûqân et Shaka'a. Selon Fawwâz Tammam, les ouvriers de la découpe touchaient chez Tûqân 10 dinars par baril, ce qui fait 200 dinars pour la *halla* de vingt barils, et 220 dinars pour celle de vingt-deux barils⁹³⁸. La somme est ensuite répartie entre les ouvriers, selon une hiérarchie interne à chaque *joq*, elle-même dépendante du degré d'ancienneté dans le métier et dans la savonnerie. Le Hajj Hasan al-Masrî raconte :

« A l'époque, la *tabkha* c'était 11 livres. Elles étaient partagées en 4 ou 5. Pour ceux qui travaillaient [comme] *tbeîliyya*. Mon père, c'était le *tbeîlî* principal, il prenait 4 dinars, celui qui venait juste après 3,5, ensuite 3 et ainsi de suite⁹³⁹. »

Les ouvriers du *bast* se partagent également le prix fixé pour le *bast*. Selon les savonneries, ce prix varie entre 65 et 100 dinars par *bast*. Il dépend apparemment de la dangerosité de la tâche, puisqu'à la savonnerie Masrî, il était descendu de 250 à 80 dinars en 2002 : l'escalier permettant d'atteindre les étages supérieurs avait en effet été détruit par un bombardement israélien, et remplacé par un monte-charge. Les ouvriers du *bast*, plutôt que de porter sur leurs épaules les lourds seaux remplis de savon bouillant, les plaçaient désormais dans le monte-charge. De ce fait, le *bast* prenait moins de temps, et « ce n'est plus dangereux », me dit le comptable Nâdî en riant, afin de justifier la baisse du salaire. Les

⁹³⁵ Rappelons que Fahmî al-Masrî, père du Hajj Hasan, fut amené d'Egypte dans les années 1920 par le Hajj Ahmad al-Shaka'a.

⁹³⁶ Entretien avec Hajj Hasan al-Masrî, 2006.

⁹³⁷ Doumani B., 1995, *op. cit.*, Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, Grandin, T., 1986, *art. cit.* Un *ratl* correspond à environ 2,88 kg. Une jarre d'huile d'olive correspond à environ 20,48 kilos.

⁹³⁸ Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2005.

⁹³⁹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

ouvriers de l'emballage, en revanche, sont payés « à la pièce », ou plutôt aux mille pièces de savon emballées. Certains emballent entre quatre et cinq mille savons par jour.

A. Des frictions entre le haut et le bas (1)

La division entre les micro-mondes se manifestait très concrètement par une séparation et une territorialisation de l'espace, que reflète parfaitement la distinction entre haut et bas, chaque espace faisant l'objet d'une appropriation par une équipe. Ce cloisonnement se manifestait par une division des sociabilités : les ouvriers du haut buvaient tous les jours le thé, puis le café ensemble, « en haut », et ne partageaient que rarement avec ceux du bas. Abû Samîr préparait tous les jours un café sucré qu'il offrait à l'assemblée autour d'Amîn ; les ouvriers du bas le buvaient non loin du bureau. Lors de la première matinée que je passai à la savonnerie Tûqân avec les ouvriers du haut, je notai :

Au cours de la matinée, nous buvons le thé, puis le café ensemble. Les ouvriers s'asseyent en rond autour d'un petit tabouret, l'un d'eux descend faire le thé ou le café en bas (...) De toute la matinée, Amîn ne monte pas à l'étage (au point qu'il ne sait même pas que je suis là) ; les deux mondes du bas et du haut sont deux mondes séparés.

« Deux mondes séparés » : difficile de ne pas reconnaître, dans cet extrait de la description que je consignai à l'issue de cette matinée, la formule du Hajj Mo'âz al-Nâbulî *hazihi mamlaka wa hazihi mamlaka* (ceci est un royaume et ceci est un royaume). Lors de mes matinées à la savonnerie Masrî, cette division des sociabilités me posa d'ailleurs de véritables problèmes : invitée à boire le thé par les équipes du haut et du bas, je ne savais où donner de la tête, de peur de « vexer »...

La savonnerie était le théâtre de fréquentes frictions entre les deux équipes. En voici un exemple :

Savonnerie Tûqân, 7 heures 20 : je monte directement au premier étage. (...) Une dispute éclate entre les ouvriers du bas et ceux du haut. Cette fois, ceux du haut n'auraient pas « ouvert un chemin » à ceux du bas (Mûsâ et Abû Samîr) pour nettoyer les bâtons de bois qui entourent le *mafrash* (...). Khâled commence par rire, Shâher hausse les épaules, Ayman reste imperturbable⁹⁴⁰.

« Ouvrir un chemin », c'est-à-dire dégager un espace pour que les ouvriers du haut puissent passer. La territorialisation de l'espace de la savonnerie faisait l'objet de conflits, car si les ouvriers du haut ne passaient que peu de temps en bas, ceux du bas en revanche montaient régulièrement à l'étage. Ils venaient récupérer les restes de savon accrochés, après

⁹⁴⁰ Extrait du journal de terrain, 2005.

la découpe, sur les bâtons de bois entourant le *mafrash*, pour les remettre dans la cuve et les cuire avec la *tabkha* suivante. Mais ils venaient également surveiller les ouvriers du haut, vérifier la bonne hauteur des morceaux de savon, critiquant souvent la qualité du travail. Par cette « intrusion » dans leur territoire, ils manifestaient ainsi le troisième aspect de la division du travail : division des compétences et savoir-faire, division des sociabilités, elle était aussi hiérarchie. La catégorie de *khibra*, on l'a dit, était valorisée sur l'art ou la technique (*fann*) des ouvriers du bas. Significativement, dès le premier jour que j'avais passé à la savonnerie Tûqân, Mûsâ avait eu à cœur de différencier devant moi le travail de cuisson de celui de la découpe, dévalorisant celui-ci (« tout le monde peut le faire »), au profit de celui-là qui demandait de « l'expérience » (*khibra*). A l'emballage, le travail reposait sur la rapidité (*sur'a*) avec laquelle les ouvriers emballaient les morceaux de savon. L'opération du *bast*, « le travail le plus pénible et le plus dangereux » selon Doumani, était pourtant le moins valorisé, car il ne requiert aucun critère de compétences particulier, à part l'habitude (*ta'wîd*) et la pratique (*mumârasa*).

Le statut supérieur accordé à l'expérience (*khibra*) des ouvriers du bas sur l'art ou technique (*fann*) de ceux du haut se justifiait pourtant, aux yeux de ces derniers, de moins en moins. Lors d'un entretien que j'effectuai, en présence de Fawwâz, avec le Hajj Hasan al-Masrî, il remit ouvertement en question la différence de salaires qui existait entre *rayyis* et *tbeîlî* (singulier de *tbeîliyya*).

« C'est ça la catastrophe ici... c'est que le *tbeîlî* travaille plus que le *rayyis* et se fatigue plus que le *rayyis*... et fort malheureusement... le *rayyis* qui est en bas prend plus que le *tbeîlî* qui est en haut... C'était une coutume... très critique ici. »

Fawwâz rétorqua : « Ce problème, il existe jusqu'à aujourd'hui, *ya Hajj* ». Se tournant vers moi, il ajouta : « Ça c'est un problème qu'on a depuis longtemps... que celui qui cuit prend plus que celui qui découpe... Pourtant celui qui travaille dans la découpe se fatigue plus (*byit'ab aktar*). » La hiérarchie salariale était donc remise en cause par les ouvriers du haut, qui affirmaient que leur travail était plus « fatigant ». Cette contestation constituait l'enjeu sous-jacent d'un certain nombre des petites frictions ritualisées entre ouvriers du haut et du bas, dont voici un exemple :

Les ouvriers du haut montent des *tanânîr*. Mûsâ les tance parce que les morceaux de savon ne sont pas droits. Fawwâz lance à Mûsâ : « Notre travail à nous est difficile, ce n'est pas comme vous en bas qui avez un *mixer*, bientôt la *tabkha* va marcher à la télécommande ! »

« Puisque c'est si facile, viens donc faire notre travail si tu en es capable ! », rétorque Mûsâ du tac au tac. Fawwâz poursuit : « C'est seulement vous qui profitez des progrès de la technique⁹⁴¹ ! »

On pouvait assister aux mêmes genres d'échanges à la savonnerie Masrî ou Shaka'a : Mohannad, jeune ouvrier à la découpe, me disait fréquemment que les ouvriers du bas « n'aimaient pas se fatiguer », les accusant de travailler « au narguilé » (allusion aux pauses fréquentes qu'ils prenaient après avoir remué le mélange au *dukshâb*). Selon Abû Nimr, ouvrier à la découpe à la savonnerie Masrî :

« (...) il y a longtemps, ils [les ouvriers du bas] se fatiguaient plus. Mais de nos jours ce n'est pas fatigant... Avant ils travaillaient au *jift*, il n'y avait pas de chaudière... Ils apportaient un feu et le mettaient sous la *halla*... à la main. (...) maintenant de nos jours c'est développé, c'est chez Tûqân que c'est le plus développé... un bouton pour l'huile... un bouton pour le moteur, un bouton pour le *mixer*, et *khalas*... repos... (...) c'est plus reposant⁹⁴²... »

Abû Nimr, tout comme Fawwâz à la savonnerie Tûqân, faisait ainsi allusion à la semi-mécanisation qui avait nettement « allégé » le travail du bas.

En bas : un travail simplifié et « modernisé »

De manière générale, à la suite des transformations dans les ingrédients du savon, du rétrécissement de la production, et du moindre intérêt du propriétaire pour sa savonnerie, l'organisation du travail en bas s'était, on l'a dit, simplifiée. Il n'y a plus de *shayyâl* (l'ouvrier qui pesait l'huile), pour la simple raison que l'huile n'est plus testée à la savonnerie. A l'heure actuelle, on l'a vu, elle ne provient plus des villages, mais est importée d'Italie et arrive par camion jusqu'à la savonnerie⁹⁴³. Ce sont toujours les ouvriers du bas qui la reçoivent. A la savonnerie Tûqân, ils la versent directement dans les puits du sous-sol. A la savonnerie Masrî en revanche, les barils étaient stockés dans un entrepôt, puis versés directement dans la *halla* au premier jour de la cuisson. Le comptable Nâdi m'avait expliqué que c'était un choix des ouvriers, qui économisaient ainsi des efforts.

Transformations, également, dans le procédé de fabrication : on a vu plus haut que le foyer (*qammîm*) au *jift* a été remplacé par une chaudière. A la savonnerie Tûqân, avec l'introduction du *mixer*, Mûsâ, au lieu de remplir la cuve en y jetant des seaux d'huile et d'en

⁹⁴¹ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, 2005.

⁹⁴² Entretien avec Abû Nimr, juin 2005.

⁹⁴³ Voir *supra*, Première partie.

remuer le contenu à la main, n'avait besoin que d'activer un interrupteur (ce n'était pas le cas dans les savonneries Masrî et Shaka'a, qui fonctionnaient encore au *dukshâb*). De nos jours, à la différence d'« avant », si l'on en croit le Hajj Hasan al-Masrî, « un seul ouvrier peut faire la *tabkha* ».

« Avant, il y avait, à la place de la soude, le *qelî*... c'était très pénible (*kânat tit'azzib*, littéralement « c'était une torture »). (...) Dans la cuisson, il y avait le *rayyis* et les *sina'i î*... Aujourd'hui, [tu mets] de la soude, et hop tu jettes ça dans la *halla* et ça y est... [Avant] il y avait le *sina'i î*... l'assistant du *sina'i î*... et le *rayyis*... et celui du *qammîm* [le *rashâsh*]... Oui, c'était embêtant (*ghalabeh kânat*) ... Aujourd'hui un seul peut faire la *tabkha*⁹⁴⁴. »

Plus simple depuis l'introduction de la soude, ainsi que le soulignaient les propos du Hajj Hasan al-Masrî (« Aujourd'hui, [tu mets] de la soude, et hop tu jettes ça dans la *halla* et ça y est »...), le travail en apparaissait également moins fatigant. Bien plus tard, en 2007, j'assistai à un enchaînement de plaisanteries entre les ouvriers du haut et ceux du bas. Khâled dit à Abû Samîr qui venait de monter : « Ce serait bien si on travaillait comme vous, à l'interrupteur (*'ala-l-kabseh*) », ce à quoi Abû Samîr répondit : « Vous n'êtes pas capables de faire ça (*bitla'ish fi idkum*) ! »

La contestation ne reposait pas simplement sur un critère de fatigue et de pénibilité ; après tout, les ouvriers du *bast* (qui fournissaient sans nul doute le travail le plus pénible) étaient les moins bien payés. C'était sur le terrain même de la tradition que la hiérarchie entre le haut et le bas était contestée : le Hajj Hasan al-Masrî remettait aussi en cause la valorisation du critère de *khibra* du *rayyis* et des ouvriers du bas, sur l'art (*fann*) des ouvriers du haut, comme étant la « base » (*asâs*) du travail du savon.

« C'était dans la tête du *mu'allim* que c'est ça [la cuisson] la base (...) alors que, rien du tout... Qu'est-ce que c'est, la base ? La base c'est l'art⁹⁴⁵ (*al-fann*) en haut ; pas l'art en bas. L'art, il est dans la découpe en haut (*al-fann fi-l-taqti' fawq*)⁹⁴⁶. »

B. « Ce travail, on en sort soit à l'hôpital, soit au cimetière⁹⁴⁷ » : les risques du métier

Selon Fawwâz Tammâm, l'une des raisons du meilleur salaire pour les ouvriers du bas était le risque que cette opération comportait.

⁹⁴⁴ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, 2006.

⁹⁴⁵ Sur la traduction de *fann* par « art », voir *supra*, p. 362, note 839.

⁹⁴⁶ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, 2006.

⁹⁴⁷ Entretien avec Mohannad, 2005.

« Celui qui travaille dans la découpe se fatigue plus... mais leur truc, c'est que c'est dangereux. C'est dangereux parce qu'il y a de la soude et... on peut se brûler, (...) c'est comme une prime de risque⁹⁴⁸. »

Le travail d'ouvrier des savonneries ne réclamait peut-être pas de qualification particulière : il demandait, néanmoins, de la pratique (*mumârasa*) : en bas, à cause de son caractère dangereux ; en haut, à cause de la fatigue qu'il comportait.

1. En bas : le danger (khatar)

Le danger possible du travail de cuisson était emblématisé, dans les souvenirs de nombreux acteurs du petit monde de la savonnerie, ouvriers comme propriétaires, par des récits de chute dans la *halla* remplie de savon bouillant. Pour les propriétaires, ces souvenirs étaient souvent liés à l'enfance : la savonnerie était un endroit frais, apaisant, mais potentiellement inquiétant, du fait de la présence de la cuve dont il ne fallait pas s'approcher. Mahdî Ya'îsh, évoquant ses souvenirs d'enfance, me raconta l'événement suivant :

« J'ai un souvenir pénible... J'avais un ami, une fois il est allé à la savonnerie, c'était la savonnerie 'Arafât... (...) Mais le problème de cette savonnerie, c'était que l'endroit où ils cuisaient (...) n'était pas surélevé. Donc ce garçon, c'était mon ami, il était avec moi à l'école. Il jouait au football, la balle s'est échappée, il lui a couru après, et il est tombé dans le savon... Il ne restait plus que sa tête... Tout son corps a été brûlé... (...) Il était très gravement brûlé, il allait mourir ! (...) Après j'ai eu peur du savon, j'ai eu peur de regarder comme ça... (...) Le travail du savon, ça fait peur (*bikhawwaf*) ! En plus, il y a un truc avec le savon... quand il bout... (...) Ça commence à faire comme des vagues (...), et ensuite il y a des éclats comme un volcan ! (...) Donc c'est dangereux, l'industrie du savon c'est un truc dangereux, et en plus il y a la soude, ça si ça vient dans les yeux... Donc le *mu'allim* [le contremaître] il doit y aller doucement... Le travail du savon, ce n'est pas facile et c'est très dangereux⁹⁴⁹. »

De nombreux ouvriers me racontèrent des histoires similaires, impliquant la chute d'un ami, d'un mouton ou encore d'un âne. Ces tristes anecdotes ont un antécédent historique fameux, rapporté par Beshara Doumani, antécédent qui rappelle, par ailleurs, comment les savonneries au XIX^e siècle (à la fois symboles et enjeux de pouvoir) étaient parfois partie prenante des antagonismes familiaux. L'épisode se situe à l'époque de l'occupation égyptienne de la Palestine. Certaines familles de Naplouse s'allièrent au nouveau pouvoir, en particulier les 'Abd al-Hâdî ; d'autres lui opposèrent une vive résistance. Ahmad Qâsim al-

⁹⁴⁸ Entretien avec Fawwâz Tammâm, avril 2006.

⁹⁴⁹ Entretien avec Mahdî Ya'îsh, 2007.

Ahmad fomenta un complot contre Ibrahîm Pasha⁹⁵⁰, et projeta de l'assassiner en le jetant dans la cuve de sa savonnerie, remplie de savon bouillant. Le complot fut néanmoins dénoncé, le projet échoua, et la savonnerie fut confisquée⁹⁵¹.

Le propriétaire de la savonnerie Abû Rûss (aujourd'hui arrêtée) est resté aveugle après avoir reçu un jet de savon liquide dans les yeux. Le travail de cuisson comportait aussi d'autres dangers, comme la respiration continuelle des vapeurs de soude dégagées par la *halla*. A la savonnerie Masrî, la première fois que j'assistai à la cuisson, je dus m'éloigner, car ces vapeurs me faisaient cruellement tousser. Abû Salîm (« l'intermédiaire ») me tendit un masque, mais les ouvriers du bas n'en portaient pas. Lorsque je m'en étonnai, ils me répondirent qu'ils étaient « habitués »... Un matin à la savonnerie Shaka'a, Abû Murâd me dit qu'à cause du *bast* (il remplissait les seaux depuis la *halla* pour que les ouvriers puissent les transporter), il avait une douleur dans la poitrine et l'épaule droite. Ils évoquèrent, avec Abû Sâlim, les travaux forcés.

Le danger est particulièrement évident pour les ouvriers du *bast*, qui montent et descendent les marches glissantes de la savonnerie en portant, juchés sur leur épaule, des seaux de 50 kilogrammes remplis de savon liquide bouillant. On a vu qu'à la savonnerie Masrî, l'escalier avait été remplacé par un monte-charge ; le danger n'en restait pas moins présent lors de l'étalage sur le *mafrash*. Certains des ouvriers les plus âgés, de plus, effectuaient cette opération pieds nus, et étaient à la merci du moindre jet de savon. Les brûlures étaient fréquentes.

J'arrive à la savonnerie Masrî, c'est la fin du *bast*. Abû Sobhî, en bas, remplit les barils (...) Tout à coup on entend un cri : Abû Sâmir⁹⁵² s'est brûlé avec le mélange de savon, le baril était trop plein et un peu de savon brûlant a coulé sur son cou. Après s'être nettoyé le cou, il se répand en invectives contre les *mu'allim-s*⁹⁵³.

⁹⁵⁰ Rappelons qu'Ibrahîm Pasha le fils de Mehmet Ali Pasha, gouverneur d'Egypte, lui-même chef du corps expéditionnaire égyptien en Palestine et en Syrie en 1831.

⁹⁵¹ Voir Doumani, B., *op. cit.*, p. 208 et suivantes.

⁹⁵² Abû Sâmir est l'un des fils de Mahmûd Fatâyer, qui ouvrit dans les années 1960 une usine de savon vert dans la vieille ville. Il emballait le savon à la savonnerie Masrî, mais portait aussi les seaux avec les ouvriers du *bast*.

⁹⁵³ Extrait du journal de terrain, savonnerie Masrî, mai 2006.



Photo 39. Un ouvrier du bas remplit les seaux



Photo 40. Les ouvriers du *bast* montent à l'étage...



Photo 41. ... seau à l'épaule...



Photo 42. Une feuille de papier est étalée sur le *mafrash*...



Photo 43. ...puis le savon est versé manuellement



Photo 44...et étalé par un ouvrier de découpe

2. En haut : la fatigue (taʿb)

Le travail de la découpe ne comportait pas de danger immédiat ; il était cependant, aux dires de tous, on l'a vu, plus « fatigant » que la cuisson. Après avoir évoqué le caractère artistique (*fannî*) de son travail, Fawwâz Tammâm ajouta, lors de notre entretien :

« Notre travail est très fatigant, remarque-le bien, on considère que c'est un travail épuisant (...) [on a] soit un *disc* [une hernie discale] dans le dos, soit ... on a un [autre] problème (...). Parce que tu sais on est penché tout le temps... pendant des années... donc ça marque... au début c'est le dos⁹⁵⁴... »

Cette fatigue avait donc, à la longue, des conséquences plus ou moins graves sur la santé des ouvriers. Abû Nimr, ouvrier à la savonnerie Masrî, avait contracté une hernie discale à force de se pencher sur le *mafrash*. Il me confia :

« [C'est très rare aujourd'hui que] quelqu'un pense (...) à amener son fils pour lui enseigner...

- *Toi tu ne veux pas...*

Ecoute, si tu veux vraiment savoir... c'est un métier... fatigant. On coupe le savon de cette façon (*il mime*) ça déplace la colonne vertébrale... il faut savoir comment se baisser, se lever... (...) Moi, j'ai maintenant une maladie du dos, j'ai un *disc*.

- *A cause du travail ?*

Oui, depuis environ six-sept ans. Ou plus. Et même que je ne suis pas sûr de pouvoir continuer avec ça. (*Sa voix s'éteint et devient triste*). Ça augmente de plus en plus... Vraiment ! Alors pourquoi je viendrais avec mon fils⁹⁵⁵... »

Une fois l'enregistreur éteint, nous parlâmes de la santé de Hishâm Tbeïla, qui avait subi une opération du dos. Celle-ci avait mal tourné, et l'a laissé paralysé des deux jambes. « Ça m'a fait peur quand je suis allé le voir avec Fawwâz », me dit Abû Nimr. C'était ce qui le dissuadait de se faire soigner, ainsi que le coût exorbitant de l'opération : 8000 shekels⁹⁵⁶ !

Mohannad, qui travaillait à la découpe avec Abû Nimr, répétait souvent, à qui voulait l'entendre : « Mon père est sorti de là avec une crise cardiaque, toi [Abû Nimr] avec le dos cassé ; quand mes amis viennent me voir, ils me disent : « Que Dieu te donne du courage » ». A l'évocation de ces risques du métier, la question de la manière dont les travailleurs pouvaient – ou non – toucher leurs droits était fréquemment mentionnée, surtout dans les savonneries Masrî et Shaka'a. Le paiement à la tâche rendait difficile la préservation de ces droits ; cela était vrai de « l'assurance-santé » (*al-ta'mîn al-sahî*) comme des possibilités d'organisation collective face aux licenciements.

⁹⁵⁴ Entretien avec Fawwâz Tammâm, avril 2005.

⁹⁵⁵ Entretien avec Abû Nimr, juin 2005.

⁹⁵⁶ Rappelons qu'aujourd'hui, 5 shekels équivalent à environ un euro.

2°) La continuité du paternalisme

A. Des arrangements entre ouvriers

Une des conséquences du paiement à la tâche est qu'à l'intérieur de la savonnerie, il n'y a pas de « pointage », mais des arrangements informels pour chaque équipe (*joq*). Quand l'un d'entre eux est absent, les autres le remplacent, et se partagent ensuite sa part. A la savonnerie Tûqân, c'étaient généralement Shâher et Cheikh Ayman qui tamponnaient le savon ; Fawwâz, plus âgé, disait que cela le fatiguait trop. Un matin, je le vis pourtant tamponner le savon avec Khâled. Shâher, en effet, était malade et Ayman absent, à cause d'une affaire à la cour de justice. Ils discutèrent le lendemain, lors de la pause-café, de comment ils allaient se répartir l'argent.

Dans les savonneries Shaka'a et Masrî, c'étaient les « intermédiaires » qui distribuaient la paie aux ouvriers. A la savonnerie Tûqân, on l'a vu, Amîn s'en chargeait personnellement ; les ouvriers s'arrangeaient ensuite sur d'éventuelles répartitions en fonction des absences. J'assistai, un matin de juin 2005, à un *bast* à la savonnerie Shaka'a :

Dans la pièce centrale, Abû Qâsem [ouvrier à la cuisson] verse le contenu de la *halla* dans les seaux des ouvriers du *bast*. (...) Abû Sâlim met la main à la pâte (...) il bouscule les ouvriers pour qu'ils travaillent plus vite. Pendant le *bast*, l'un d'entre eux se sent mal (probablement à cause de la chaleur) et doit s'arrêter. Une discussion s'ensuit, qui dure un bon quart d'heure, pour savoir s'il doit toucher son *bast* entier ou pas. Abû Sâlim est pour ; d'autres considèrent qu'il ne s'est pas « fatigué ». Ils disent à Abû Sâlim que s'il parle comme ça, c'est parce que l'ouvrier en question est quelqu'un de sa famille⁹⁵⁷.

On peut se faire ainsi une idée de la rudesse des rapports de travail entre ouvriers, rudesse d'abord verbale (perceptible dans les apostrophes d'Abû Sâlim aux ouvriers du *bast*). Mais on voit également que les ouvriers n'hésitaient pas à vouloir toucher la part de leur collègue indisposé par la chaleur. Si Abû Sâlim prenait sa défense, il était soupçonné de le faire au nom de liens familiaux, et non d'une quelconque solidarité ouvrière.

Les arrangements avaient lieu en dehors de toute intervention du *mu'allim*. Ils étaient un élément-clé de la gestion paternaliste, car ils réduisaient les possibilités de conflits entre le directeur et les ouvriers. A l'intérieur de ce système, ces derniers étaient plus enclins à se dresser les uns contre les autres, qu'à s'unir pour protester auprès du *mu'allim*. Le Hajj Hasan al-Masrî me rapporta un exemple de ce qu'il appelait la « négligence » ou le « laxisme » (*qusûr*) des ouvriers :

⁹⁵⁷ Extrait du journal de terrain, juin 2005.

« Il y a de la négligence (*qusûr*)... (...) Je te raconte une histoire ? J'étais chez Mahmûd Fatâyer... (...) Abû Farûq [Ramzî al-Qiyyam] et Samîr al-Lifdâwî [Abû Rashîd] ont été emprisonnés. L'armée israélienne les a pris.

- *C'était en quelle année ?*

Ça devait être entre 75 et 70... (...) Tûqân avait besoin d'ouvriers... (...) Il a appelé Mahmûd Fatâyer (...) [qui] est venu me dire : « Tu viens Abû Fahmî travailler là-bas ? » (...) Je lui ai dit : « A une condition (...) Ramzî al-Qiyyam combien il prenait ? 5 dinars par *tabkha*. On enlève 2 dinars et demi et on l'envoie à sa famille. Samîr al-Lifdâwî, il prend combien ? 4 dinars, on enlève 2 dinars et on les lui envoie. La moitié du salaire, pour l'envoyer à la famille, à chaque *tabkha*. Et le reste, on se le partage ». (...) Donc ils [les autres ouvriers] se sont mis d'accord sur le principe. La première *tabkha*, on a enlevé les 2 dinars et demi, on a pris pour Samîr al-Lifdâwî les 2 dinars, on les a envoyés. La deuxième *tabkha*, on les a enlevés aussi. Et je te promets... on arrive à la troisième *tabkha*... et celui-là de dire « *Khalas !* »

- **Fawwâz** : 'Abd al-Latîf...

[Il a dit :] « Hé ! Nous on se fatigue... ». Je lui ai dit : « Demande pardon à Dieu... C'est ton *mu'allim* (*hâda mu'almak*) et ton *mu'allim* a été emprisonné. (...) En plus c'est ton cousin (*ibn khâltak*) (...) ils ont été arrêtés pour vol ? Ils ont été arrêtés pour quelque chose de honteux ? Non, ils ont été arrêtés pour la patrie ('*ala-l-wataniyya*), si nous on ne les aide pas, qui va les aider ? » (...) Celui-là, c'est son cousin et il ne veut pas l'aider ! (...) Deux *tabkha*s et la troisième ils n'ont pas donné⁹⁵⁸ ! »

Fawwâz renchérit alors en racontant une histoire similaire :

« - **Fawwâz** : Eh bien, tu sais quoi, le Cheikh Ayman... En 92 il a été arrêté. [Avec] Hishâm Tbeîla, que Dieu le soigne, [on s'est dit] (...) le type (*az-zalameh*) il est en prison. La première *tabkha*, la deuxième... on met son salaire de côté... Et puis le père de Shâher et Khâled (...) il nous dit : « Je ne vais pas me fatiguer pour quelqu'un d'autre ! Je ne suis pas obligé ! »

- **Hajj Hasan** : C'est ce qui s'est passé avec nous⁹⁵⁹ ! »

Le Hajj Hasan al-Masrî, tout comme Fawwâz, concluait, ainsi, au manque de « solidarité » (*takâful*) entre ouvriers. Ils le présentaient tous deux comme un problème ancien, structurel et inhérent au groupe, qui se prolongeait jusqu'à nos jours : il n'y avait pas d'organisation pour aider les ouvriers dans le besoin ou emprisonnés. Les manifestations de « solidarité » ou « d'entraide » restaient des initiatives individuelles, et n'étaient pas soumises à organisation collective.

« - **Hajj Hasan** : Il n'y a pas de choses comme ça. C'est nous qui sommes négligents (*qâsirîn*) sur ces choses-là. Il y a beaucoup de négligence (*taqsîr*). Aussi... (...) Oui, beaucoup ont été emprisonnés ! Mais... il n'y a pas de solidarité (*fîsh takâful*).

- **Fawwâz** : Ça dépend de la *joq*... Du groupe⁹⁶⁰. »

⁹⁵⁸ Entretien avec Hajj Hasan al-Masrî et Fawwâz Tammâm, mars 2006.

⁹⁵⁹ *Idem.*

⁹⁶⁰ *Idem.*

B. Des frictions entre le haut et le bas (2)

Pour les ouvriers du bas, ou un intermédiaire comme Abû Khalîl Fatâyer, l'un des enjeux des disputes était la reconduction des liens paternalistes. Les ouvriers du bas étaient, on l'a déjà dit, plus proches du *mu'allim*. Sharîf, à propos de l'équipe du bas, écrit : « Ce groupe est protégé par le propriétaire de la savonnerie, du fait de la constance de leur travail et de leur proximité⁹⁶¹ ». Pendant leurs moments de pause, les ouvriers du bas allaient et venaient dans la grande pièce du rez-de-chaussée, non loin du *mu'allim*. Mûsâ, en particulier, était l'homme de confiance d'Amîn, qui le chargeait souvent de courses à faire en ville. C'était toujours Mûsâ ou Sultân qu'Amîn envoyait dans la pièce-bureau pour y chercher un dossier – ou quoi que ce soit d'autre. Mûsâ, on l'a vu, s'asseyait parfois avec Diana au bureau d'Amîn pour prendre des conseils sur ses actions. Les ouvriers du haut critiquaient d'ailleurs fréquemment l'attitude des ouvriers du bas, qui cherchaient, selon eux, à « se faire bien voir » par le *mu'allim* : Fawwâz Tammâm m'avait fait remarquer, lors d'un entretien, que Mûsâ et Abû Samîr étaient « proches » du *mu'allim*, faisaient des courses pour lui, etc. « Nous on ne fait pas ça », conclut-il.

Cette relation de protection n'était pas simple affaire de proximité géographique. Elle était aussi l'héritage de l'organisation traditionnelle du travail décrite par Doumani⁹⁶². Pour le Hajj Mo'âz, il était, on s'en souvient, rigoureusement impensable que le bureau du directeur puisse se trouver en haut, sur le *mafrash*, à cause de la différence de statuts entre les deux équipes d'ouvriers. On a vu que la position privilégiée du *rayyis*, notamment en termes de salaire, tenait à plusieurs raisons : son rôle de médiateur, son expérience (*khibra*) qui déterminait sa responsabilité dans la réussite de la *tabkha*. La hiérarchie salariale est aussi l'héritage des critères de compétences mobilisés par les ouvriers dans la chaîne de fabrication du savon : l'expérience (*khibra*) du *rayyis* le plaçait jadis, on l'a dit, dans une continuité de compétences avec le directeur de la savonnerie ; à l'époque où ce dernier, autrefois « homme de métier » (*rajul mihna*), supervisait le travail du *rayyis*, et était avec lui dans un rapport de quasi-collaboration.

Un matin d'avril 2005, Diana s'étonnait de voir Amîn monter au premier étage. Je lui expliquai ce qui s'était passé la veille : les ouvriers du haut (Fawwaz et Khâled, car Shâher était malade et Ayman absent) avaient arrêté de travailler à 10h. Mûsâ était monté, et ils lui

⁹⁶¹ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 45.

⁹⁶² Voir *supra*, « L'organisation traditionnelle du travail », p. 349.

avaient expliqué, mi-sérieusement, mi-plaisanterie, que la *tabkha* était trop molle pour la découper. Mais eux-mêmes ne semblaient pas très convaincus. L'équipe de Mûsâ les avait accusés d'être « paresseux ». Ce matin, Amîn sans doute mis au courant par Mûsâ (ou Abû Khalîl Fatâyer, le superviseur) monta voir ce qu'il en était. Nous entendîmes des éclats de voix. Plus tard, tandis que je buvais le thé avec les ouvriers « du haut », Abû Khalîl passa, très satisfait de l'événement. « Tu vois, le *mu'allim* m'écoute », me dit-il avec fierté.

Un autre exemple, issu de mes notes de terrain (avril 2005) :

Savonnerie Tûqân, 8 heures moins 20 : Je monte à l'étage : les groupes du haut et du bas sont là, (...) Quelques instants plus tard éclate une dispute entre ceux du haut et le groupe de Mûsâ : le *mafrash* près de la fenêtre n'est pas prêt pour le *bast*, et Abû Khalîl prétend qu'on ne peut pas verser « à l'intérieur » (*juwwa*) car le savon se gâte.

Le ton monte, et quelques instants plus tard, Amîn arrive en haut, l'air mécontent d'avoir été dérangé. C'est la deuxième fois que je le vois en haut. (...)

Une demi-heure plus tard, Diana me rejoint en haut. Shâher lui explique que c'est « l'éléphant » (*al-fîl*⁹⁶³) qui essaie toujours de leur faire des problèmes. « Mais normalement Mûsâ devrait se mettre avec vous » dit Diana. « Mûsâ agit seulement selon son intérêt », répond Shâher.

Plus tard, en bas, Abû Khalîl apporte à Amîn des savons pour lui montrer qu'ils sont gâtés (et donc qu'il a raison). Il tremble de colère. Cela énerve beaucoup Amîn qui le renvoie vertement.

La manière dont Abû Khalîl prenait ces incidents terriblement à cœur attestait de l'importance qu'avaient, pour lui, ses liens privilégiés avec le *mu'allim*, lui imposant de ne jamais être pris en défaut. Amîn ne montait que très rarement à l'étage, territoire des ouvriers de la découpe. Il se savait peu compétent, disant fréquemment des ouvriers : « Ce sont eux qui savent mieux que moi ». S'il le faisait, c'était à la demande de l'un d'eux ; il réaffirmait alors son autorité sur le travail dans sa savonnerie. Et c'était bien à cette autorité, indiscutée, que les ouvriers faisaient appel pour les départager.

Les petites altercations entre haut et bas n'empêchaient pas des moments de détente, notamment lors des périodes où le travail fonctionnait au ralenti ; les ouvriers du bas venaient alors, parfois, boire le thé avec ceux du haut. De fait, on ne pouvait parler de réelle rivalité entre les deux équipes : si les différends concernant l'état de la *tabkha* étaient bien réels, au point qu'il fallait parfois en appeler au *mu'allim* pour départager, les disputes se déroulaient le plus souvent sur un ton proche de la plaisanterie. Les réflexions que se faisaient réciproquement ouvriers du haut et du bas tenaient davantage de la moquerie ritualisée. Ils reconduisaient, dans leur attitude, une différenciation qui était un élément immédiat de la

⁹⁶³ Rappelons que c'est ainsi que les ouvriers du haut surnommaient Abû Khalîl Fatâyer.

définition de la situation : l'opposition entre le haut et le bas qui structure toute l'histoire ouvrière.

Le schème paternaliste, on l'a déjà mentionné, était perceptible surtout à la savonnerie Tûqân, où Amîn entretenait une relation plus personnelle avec les ouvriers. On l'a vu dans la première partie, 'Imâd al-Masrî ne se rendait presque jamais à la savonnerie familiale. A la savonnerie Shaka'a, la situation était tendue entre le directeur, Abû Zâfer, et les ouvriers, en particulier avec Abû Murâd, le responsable de la cuisson. Je m'en aperçus dès le premier jour que j'y passai.

Abû Murâd me salue avec gentillesse. (...) Très rapidement, il « vide son sac » sur Abû Zâfer, en m'expliquant qu'il met une très mauvaise ambiance à la savonnerie. (...) Ce sont des questions d'argent qui resurgissent : quand les ouvriers sont restés deux mois sans travailler, il ne leur a pas donné un sou. Ces critiques du patron sont apparemment partagées par tout le personnel. « Personne n'est content de son travail ici. Tu es content de ton travail, toi ? », demande-t-il à un *tbeîlî* qui passe. Celui-ci me regarde, hésite un peu et répond : « Non ». On me demande si Amîn est mieux. Il a bonne réputation jusque dans les autres savonneries (...) Abû Murâd, qui travaille chez Shaka'a depuis 35 ans, regrette ouvertement le père d'Abû Zâfer, qui, dit-il, le « considérait comme son fils⁹⁶⁴... »

Les tensions existant entre Abû Zâfer et les ouvriers ne représentaient en rien, de leur part, une contestation du modèle paternaliste. Ce qu'Abû Murâd reprochait à Abû Zâfer, c'était de « ne pas être comme Amîn ». C'était aussi, du reste, ce que le chauffeur Ahmad Dweikât disait d'Abû Zâfer : si ses ouvriers ne l'aimaient pas, c'était à cause de sa personnalité, différente de celle de son père. A l'intérieur du schème paternaliste persistant, Abû Murâd revendiquait bien la relation de proximité avec le *mu'allim* comme étant la norme.

C. La comparaison avec Israël

« Ici, ce n'est pas comme en Israël », dit Mohammad. « Il n'y a pas de syndicat, ni rien. (...) En Israël, les syndicats ont vraiment du pouvoir, ils défendent les droits des ouvriers. Ils sont soumis à la loi, là-bas tout le monde est soumis à la même loi. Ici le problème c'est que les commerçants (*at-tujjâr*) sont au-dessus de la loi ». « Ils font ce qu'ils veulent, on ne peut pas se plaindre » rétorque Abû Murâd⁹⁶⁵.

Il arrivait souvent que les ouvriers comparent leur situation professionnelle avec le droit du travail israélien, pour dévaloriser la première. Un certain nombre d'entre eux avaient

⁹⁶⁴ Extrait du journal de terrain, savonnerie Shaka'a, juin 2005.

⁹⁶⁵ *Idem*.

en effet travaillé en Israël, à l'époque de la liberté de circulation (notamment avant la première Intifada). A travers leur propos, les relations de travail en Israël étaient fréquemment reconstruites et idéalisées, par contraste avec leurs conditions actuelles à la savonnerie. Abû Nimr, qui avait travaillé dans le textile en Israël, me confia :

« Tu sais... ce n'est pas que je veux parler sur les Juifs... [mais] ce qu'il y avait de mieux quand je travaillais en Israël, [c'est qu'ils] donnent leurs droits au travailleur. (...) Je travaillais comme employé dans un atelier (...) tous les droits, ils les donnent. Huit heures de travail, huit heures de travail, *khalas*. Et puis tu as par exemple... un frigo pour l'eau, du café, du thé, pour que l'ouvrier se sente bien (...) je ne dis pas ça pour que tu croies que les Arabes n'ont pas ce genre de choses... il y a tout ça [ici]... mais [là-bas] il y a une organisation, il y a... il y a plus d'organisation. Vraiment⁹⁶⁶ ! »

La comparaison « négative » avec Israël n'a rien d'un trait rare dans le discours ordinaire à Naplouse : on a évoqué la comparaison souvent faite avec le système politique israélien, vu comme plus moderne et plus « démocratique ». Cette comparaison renvoie de manière générale, on l'a vu, au désordre (*fawda*) supposé des « Arabes », qui s'opposerait à l'ordre légal régnant en Israël. Mohammad Shakhshîr évoquait « l'unicité de la loi », en Israël, disant : « La loi est la même pour tous ». Il convient de rappeler que le droit du travail en Israël est, en fait, loin d'être le même pour tous, surtout pour les travailleurs palestiniens⁹⁶⁷. Pour les ouvriers des savonneries (tout comme pour d'autres), cette période était pourtant souvent idéalisée, car ils avaient pu y faire de bons profits. Mais la comparaison valait de toute façon pour les ouvriers israéliens : en ce qui concerne le droit des travailleurs, l'existence d'un Etat rendait possible l'application d'un code du travail. C'est par contraste avec leur condition qu'il faut comprendre cette construction / idéalisation du travail en Israël, indépendamment des importants profits qu'ils avaient éventuellement pu faire.

Le manque de droits des ouvriers provenait pourtant essentiellement, on l'a dit, de leur statut. Payés à la tâche, ils n'avaient obtenu un jour de congé hebdomadaire que dans les années 1970⁹⁶⁸. Leurs droits et avantages, au sein de l'usine, dépendaient directement d'accords avec le propriétaire, qui pouvaient différer selon les savonneries. Face à la continuité du modèle paternaliste (même si l'attitude des patrons semblait, on va le voir, en train de changer), les ouvriers, s'ils pouvaient s'entraider ponctuellement, se montraient peu solidaires. C'était, certes, la précarité croissante de leur situation qui contribuait à entraver les

⁹⁶⁶ Entretien avec Abû Nimr, 2005.

⁹⁶⁷ Sur ce sujet, je renvoie à l'ouvrage de référence de Leila Farsakh, 2005, *Palestinian Labour Migration to Israel. Labour, Land and Occupation*, New York, Routledge, ainsi qu'à celui de Tobias Kelly, 2006, *op. cit.*

⁹⁶⁸ J'y reviens plus bas.

possibilités d'organisation ; mais c'était aussi faute d'une conscience de classe commune, à cause de leur disparité de milieu, d'appartenance et de ressources.

D. « Fakhri a été viré ! » ... : les droits du travailleur ?

En juin 2005, j'appris par Abû Murâd que le directeur Abû Zâfer avait licencié l'ouvrier qui, dans la savonnerie Shaka'a « du bas⁹⁶⁹ », supervisait le travail (comme Abû Sâlim dans la savonnerie « du haut »). « Maintenant c'est Abû Sâlim qui travaille en bas et en haut », me dit-il. Je demandai les raisons de ce licenciement : Abû Murâd resta évasif, affirmant seulement que « les *mu'allim*-s font ce qu'ils veulent, quand ils le veulent ». Quelques instants plus tard, il s'exclama : « Voilà Fakhri ! » Il s'agissait justement de l'ouvrier congédié, qui entra dans le bureau du *mu'allim*. Abû Murâd supposa qu'il venait supplier pour qu'on le reprenne. Il se mit à discuter avec Mohammad Shakhshîr, qui venait de finir son travail et était descendu me saluer. « Le pauvre (*meskîn*) », me dirent-ils. Fakhri travaillait pour la savonnerie Shaka'a depuis plus de trente ans ; il avait maintenant cinquante-cinq ans, comment trouver un autre travail, qui voudrait de lui ? En l'absence d'un système de retraite, peut-être toucherait-il 3000 dinars [environ 3000 euros] pour ses trente ans de travail ; peut-être moins.

Le comportement d'Abû Zâfer pouvait avoir de quoi étonner ; on l'a vu, le fonctionnement paternaliste de l'entreprise savonnière impliquait une forme de protection des ouvriers, en particulier de ces ouvriers « intermédiaires » qui supervisaient le travail⁹⁷⁰. Abû Zâfer, quelques jours plus tard, allait plus loin et annonçait sa décision de licencier encore deux *tbeiliyya*.

Abû Zâfer m'explique qu'il y a six *tbeiliyya*, et qu'ils finissent le travail à dix heures. S'ils n'étaient que quatre, ils seraient obligés de rester plus longtemps, et le travail serait fait de la même façon. Il entend donc bien faire marcher l'usine à quatre *tbeiliyya*. « J'en ai viré un, ensuite ça va être le tour des autres », prévient-il⁹⁷¹.

J'estimai à l'époque, avec les autres ouvriers, que l'attitude d'Abû Zâfer était due à sa personnalité et à son avarice, que les ouvriers critiquaient unanimement par comparaison avec la « bonté » d'Amîn. J'étais convaincue que ce dernier n'aurait jamais congédié un ouvrier, sauf en cas de faute très grave. Force me fut néanmoins de constater, par la suite, que cette

⁹⁶⁹ La société Shaka'a travaillait dans deux savonneries : l'ancienne qui se trouvait rue Al-Najâh al-Qadîm à l'entrée de la vieille ville, et une savonnerie « moderne », qu'ils avaient fait construire dans la zone industrielle dans les années 1960.

⁹⁷⁰ Voir *supra*, les exemples d'Abû Khalîl Fatâyer et Abû Salîm.

⁹⁷¹ Extrait du journal de terrain, savonnerie Shaka'a, juin 2005.

politique de licenciement n'était pas tant personnelle que révélatrice d'un changement des temps : Abû Amjad, après l'attaque d'Amîn on l'a dit, cessa de distribuer les primes aux ouvriers. 'Imâd al-Masrî disait en 2005 : « On ne laisse personne⁹⁷² ». Le conseil d'administration de la savonnerie Masrî n'hésita pourtant pas, malgré la politique affichée des « fils du Hajj Tâher » de protéger leur personnel, à fermer la savonnerie en 2007, à cause du peu de profit qu'elle rapportait. Quand je le rencontrai à cette époque, 'Imâd al-Masrî avait changé de discours : « *business is business* », disait-il. Ce changement d'attitude de la part des *mu'allim*-s renvoyait sans doute, plus largement, à une volonté plus globale de changement dans les modes de gestion des entreprises, d'un modèle paternaliste ou, pour parler comme Boltanski et Thévenot, « domestique », à un modèle plus « marchand ». Je reviens plus en détail sur ce point (ainsi que sur la fermeture de la savonnerie Masrî) dans la dernière partie de ce travail.

« Regarde le jeu qu'ils jouent les *mu'allimîm* [pluriel de *mu'allim*] », conclut Abû Murâd. « Ils font travailler les uns à la place des autres. Par exemple, si demain ils virent celui qui est « en bas » et me demandent de travailler là-bas à sa place, je ne peux pas dire non⁹⁷³. »

Blandine Destremau, à propos des entreprises palestiniennes de sous-traitance⁹⁷⁴, faisait le constat suivant :

L'absence de revendications dépend de la situation personnelle des travailleurs, mais aussi des liens que l'entrepreneur développe avec eux : relation paternaliste et protectrice (...) loyauté et « amitié » assurées en échange de certains services et faveurs⁹⁷⁵...

L'exemple du licenciement de Fakhrî montre la précarité des ouvriers et leur situation d'impuissance devant les décisions des *mu'allim*-s, impuissance qui les vouait à la passivité. Encore enserrés dans un modèle paternaliste dont ils regrettaient déjà certains avantages (qui semblaient en train de disparaître), face à une situation économique qui les précarisait encore davantage, ils étaient plus poussés à rechercher les faveurs du *mu'allim* qu'à se tourner vers une action collective. Il est frappant de constater, dans ce contexte, que les ouvriers se servaient de la comparaison avec le droit du travail en Israël (pourtant la puissance occupante en grande partie responsable de la mauvaise situation économique), pour souligner leur propre incapacité à s'organiser, dans un « système » où le droit n'est pas le même pour tous.

⁹⁷² Voir *supra*, Première partie, p. 146.

⁹⁷³ Extrait du journal de terrain, savonnerie Shaka'a, juin 2005.

⁹⁷⁴ Blandine Destremau vise à la fois la sous-traitance pour des sociétés israéliennes, et des entreprises palestiniennes entre elles (Destremau B., 1995, *art. cit.*, p. 102). La sous-traitance pour des sociétés israéliennes, qui était massive notamment dans le secteur de la confection, a chuté depuis la deuxième Intifada de 2000.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 108.

Je savais qu'un syndicat des ouvriers des savonneries avait existé. Ceux-ci avaient d'abord été affiliés au syndicat des ouvriers et employés des municipalités et des entreprises publiques (*baladiyyât wa mu'assasât 'âmma*). En 1981, ils s'en étaient séparés pour fonder un syndicat indépendant. Pourtant, lorsque j'évoquais le syndicat devant les ouvriers, ils éludaient généralement la question. « Il y a longtemps il y avait un syndicat des savonneries... mais ils l'ont annulé, je ne sais pas pourquoi... », me dit Abû Nimr. A la savonnerie Shaka'a, Abû Murâd me dit que c'était seulement « un nom » : « Les commerçants l'ont acheté ». « Demain, si je suis viré, je peux aller au syndicat, ça leur est égal », renchérit Mohammad⁹⁷⁶.

Afin de mieux comprendre cette attitude désabusée face à la question de leurs droits, et l'impression continue d'individualisme et de manque de solidarité des ouvriers entre eux, il me parut utile de revenir sur cet épisode de leur histoire sociale qu'est celui du syndicat. Les conditions de sa création avaient-elles correspondu à un changement dans les modalités d'organisation, une prise de conscience collective ? Quelles avaient été ses réalisations, et qu'est-il devenu à l'heure actuelle, après la réorganisation des syndicats de Cisjordanie sous la coupe de l'OLP, puis de l'Autorité palestinienne ?

Pour éviter toute confusion, une brève précision terminologique s'impose ici. « Syndicat » se dit en arabe *niqâba*. Le même mot est employé pour désigner des associations de profession libérale (médecins, ingénieurs...) ou de « professions d'experts de haut niveau employés par l'Etat (comme les ingénieurs civils ou agronomes)⁹⁷⁷ », puis s'étendant ensuite à d'autres couches de salariés, qui existent en Syrie, Egypte, Jordanie, Liban. Ce type d'association est appelé *niqâba mihaniyya*, « syndicat professionnel »⁹⁷⁸, par opposition au syndicat ouvrier, *niqâbat-'ummâl*. Dans le cas du syndicat des ouvriers des savonneries, le mot *niqâba* désigne toujours le syndicat ouvrier.

⁹⁷⁶ Propos recueillis à la savonnerie Shaka'a.

⁹⁷⁷ Longuenesse, E., 2007, *Professions et sociétés au Moyen-Orient. Déclin des élites, crise des classes moyennes*, Presses universitaires de Rennes, p. 104.

⁹⁷⁸ Sur ce point, voir en particulier Elisabeth Longuenesse, 2007, *op. cit.*, et 1995, « Le syndicalisme professionnel en Egypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme », *Egypte-Monde Arabe*, n° 24, Le Caire (CEDEJ), p. 139-187.

2. Retour sur un épisode d'histoire sociale palestinienne : le syndicat des ouvriers des savonneries à Naplouse

L'histoire syndicale en Palestine remonte à la période du Mandat Anglais, avec l'élargissement de l'infrastructure ouvrière qu'encouragèrent les autorités britanniques, et la fondation du syndicat des travailleurs juifs, l'Histradrout, en 1920. Mais c'est la création, le 21 mars 1925, de la Société des travailleurs arabes de Palestine par 'Abd al-Hamîd Haimûr qui est considérée comme le début du syndicalisme palestinien. Après la *nakba* de 1948, les syndicats de Cisjordanie sont rattachés directement à la Fédération générale des syndicats de Jordanie. En 1965, une branche s'installa en Cisjordanie, avec pour centre Naplouse. Après l'occupation militaire israélienne de 1967, cette branche se dota d'une direction propre, et devint la Fédération générale des syndicats de Palestine (al-Ittihâd al-'âm li-niqâbât 'ummâl Filastîn)⁹⁷⁹.

Les ouvriers des savonneries se sont tardivement constitués en syndicat : ce n'est qu'en 1981, on l'a dit, qu'est fondé le syndicat des ouvriers et employés des savonneries (Niqâbat 'Ummâl wa Mustakhdamî al-Masâbin), enregistré à Amman en 1982. A la Fédération générale des syndicats de Naplouse, je pus m'en procurer les statuts, quelques éléments de courrier intérieur où figurent les noms des membres du comité exécutif, ainsi qu'une liste de tous les membres du syndicat classés par lieu de travail. La maigreur de ces sources écrites m'obligea à me tourner vers les témoignages d'ouvriers et anciens ouvriers. Pourtant, lorsque je cherchai à me renseigner plus avant auprès d'eux sur le contexte précis de la création du syndicat et ses réalisations, la tâche se révéla peu aisée. Certains refusaient d'en parler ; d'autres se contentaient de commentaires allusifs. Je récoltai des témoignages contradictoires, parfois de la franche « langue de bois ». Je ressentis à plusieurs reprises la désagréable impression de ne rien y comprendre. Au fur et à mesure de mon enquête, je compris que le syndicat ne fut pas un élément déterminant dans les relations de travail et la

⁹⁷⁹ Pour l'histoire syndicale en Palestine, on se reportera à Lockman, Z., (ed.), 1994, *Workers and working classes in the Middle East, Struggles, Histories, Historiographies*, New York, Suny Press ; - 1996, *Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press ; Junaydî, S., 1988, *Al-harakat al-'ummâliyya al-'arabiyya fî Filastîn* [Le mouvement ouvrier arabe en Palestine], Amman (sans éditeur) ; 'Arûfî, M., 1994 , « *Al-nizâm al-niqâbî la-l-quwwa al-'âmila al-filastîniyya fî-l-arâdî al-muhtalla al-filastîniyya* » [L'organisation syndicale de la force ouvrière palestinienne dans les Territoires Palestiniens Occupés], in Abû Shagr (éd.) *Taqrîr nadwat al-quwwa al-'âmila fî-l-arâdî al-muhtalla al-filastîniyya* [Compte-rendu du cercle pour la force ouvrière dans les Territoires Palestiniens Occupés], Jérusalem, mai 1994.

gestion des conflits à la savonnerie, ni véritablement un facteur de cohésion du groupe. S'il en était certes une matérialisation sur le papier, celle-ci ressemblait fort à une coquille vide.

En ce sens, on pourrait dire que mes recherches se révélèrent peu concluantes. Il m'a cependant semblé utile de présenter, dans les pages qui suivent, ce que je pus comprendre de l'organisation ouvrière et du rôle du syndicat des ouvriers des savonneries. Le développement que je propose (qui repose essentiellement sur la courte bibliographie que j'ai pu trouver, des entretiens avec trois des anciens responsables syndicaux, ainsi que des conversations informelles avec des ouvriers) ne présente aucune conclusion définitive, dans la mesure où je n'ai pas pu mener une enquête approfondie sur les syndicats palestiniens. Il aurait, bien sûr, été passionnant d'utiliser cette petite histoire de syndicat pour alimenter une réflexion plus générale sur la grande histoire syndicale, en l'enrichissant d'un cadrage plus large sur le rôle des syndicats dans la lutte nationale palestinienne, les enjeux de pouvoir liés au mouvement de territorialisation dans les Territoires occupés lancé par l'OLP dans les années 1980, et la politique israélienne de répression. Il ne m'a pas été possible de me lancer dans une discussion de cette ampleur ; je manquais pour cela d'informations sur d'autres métiers et d'autres syndicats, et cela aurait constitué un autre sujet. Le travail reste donc à faire.

En raison des conditions dans lesquelles se déroula mon enquête, l'histoire du syndicat des ouvriers des savonneries est présentée uniquement du point de vue des ouvriers ; c'était probablement pour moi, comme on va le voir, le seul choix possible. Reste qu'elle permet de rendre compte à la fois de l'importance des circonstances politiques, et de la complexité des relations de personnes, dans l'histoire syndicale palestinienne au quotidien⁹⁸⁰. Les difficultés que j'ai rencontrées pour retracer l'histoire du syndicat me paraissent, en outre, révélatrices du caractère controversé de la mémoire syndicale, et propres à ouvrir, *in fine*, une réflexion sur les modalités d'appréhension d'une mémoire professionnelle pour le groupe des ouvriers des savonneries.

1°) Les difficultés de la parole

Dès le début de mon enquête, je me heurtai à la réticence manifeste de la plupart des ouvriers à parler de leur expérience syndicale. Je cherchai tout d'abord à interroger Abû Samîr, le doyen des ouvriers à la savonnerie Tûqân, parce qu'il avait brièvement évoqué le syndicat dans le récit de vie que j'avais recueilli en 2005, et aussi parce que son nom figurait

⁹⁸⁰ Je remercie vivement Elisabeth Longuenesse, à qui je suis grandement redevable de la formulation claire de ces hypothèses et perspectives.

dans le comité fondateur. Je tentai d'aborder le sujet lors d'une conversation à la savonnerie, sans succès. Puis, lorsque je voulus lui poser de plus amples questions, il m'opposa une fin de non-recevoir, en m'assurant au téléphone qu'il ne voulait pas en parler : « Les *mu'allim*-s n'aiment pas », me dit-il. Je m'obstinai pourtant, et pris rendez-vous pour lui rendre visite chez lui. Un matin, à la savonnerie, je le trouvai en grande conversation avec Diana. Il lui parlait de notre rendez-vous, répétant pour la énième fois qu'il ne voulait pas parler du syndicat. Affectée par sa véhémence, et vexée de ma propre maladresse, je sortis les larmes aux yeux. Diana courut après moi, suivie de près par Abû Samîr et Mûsâ, interloqués et désolés de me voir pleurer. Nous « fîmes la paix ». Mûsâ m'expliqua que le syndicat avait été fait « pour les cas de mésentente entre les patrons et les ouvriers ». A la savonnerie Tûqân, avec Abû Dawwûd (Hâfez Tûqân, le frère d'Amîn), « il n'y avait pas de problème, on s'entendait bien avec lui, et donc on est sortis du syndicat ». Mûsâ reconnaissait leur affiliation au syndicat, mais la présentait comme une erreur de jugement, rectifiée grâce aux bontés du *mu'allim*.

Ce genre de discours s'explique, naturellement, par la précarité de la situation de la plupart des ouvriers (surtout des vieux comme Abû Samîr), qui les rendait particulièrement vulnérables. Ils savaient que leur travail à la savonnerie n'était pas vraiment indispensable et qu'il pourrait très bien être fait avec un ouvrier en moins. Même si Abû Samîr avait été en son temps membre du comité fondateur du syndicat, cette situation le poussait plus volontiers à louer la bonté et la générosité du *mu'allim* qu'à répondre à mes questions. La plupart des ouvriers interrogés, à l'instar de Mûsâ, bottaient en touche, en disant que « c'était n'importe quoi » ou lâchaient quelques termes peu élogieux, avant de changer de sujet. Mohannad al-Kukhun me dit à propos du syndicat : « Ça nous a fait du mal ». Il n'avait certes que dix ans lors de sa création ; les propos qu'il me tint montrent néanmoins la mauvaise image que le syndicat avait gardée auprès des ouvriers. Son père Abû Mahmûd avait alors renchéri : « C'était un échec, personne ne marchait avec (...) Ça a rajouté à nos problèmes. »

Face à cette réticence à parler de l'expérience syndicale, et son dénigrement immédiat (sans donner du reste plus d'explications) par la majorité des ouvriers, je ne trouvai comme interlocuteurs qu'un petit nombre de personnes. Abû Rashîd (Samîr al-Lifdâwî), le Hajj Hasan al-Masrî, et 'Abd al-Salâm Turkî (ouvrier à la découpe à la savonnerie Shaka'a) avaient tous trois fait partie du comité fondateur du syndicat, et avaient eu des responsabilités importantes dans ses activités : Abû Rashîd en fut le premier secrétaire (*amîn seîr*) ; le Hajj Hasan son porte-parole et trésorier, tout au long de sa période d'existence. Quant à 'Abd al-

Salâm Turkî, il était le deuxième représentant, avec le Hajj Hasan, du syndicat des ouvriers des savonneries au conseil de la Fédération générale. Fawwâz Tammâm accepta également de répondre à mes questions, par gentillesse, mais aussi parce qu'il avait des raisons de chercher à avoir des bonnes relations avec Hakîm : il espérait en effet que ce dernier le solliciterait pour faire du savon pour son ONG⁹⁸¹. Notons également que je n'eus accès au témoignage d'Abû Rashîd que parce que notre ami 'Aqîl me dirigea vers lui (Abû Rashîd était le mari de sa cousine). Les autres ouvriers qui acceptèrent de m'aider ne me parlèrent pas d'Abû Rashîd, et me dirigèrent plutôt vers le Hajj Hasan.

Abû Rashîd et le Hajj Hasan se montrèrent les plus prodigues en informations. C'est donc essentiellement à travers leurs récits que j'appréhendai, tout d'abord, l'histoire du syndicat. Abû Rashîd cessa d'être impliqué dans l'activité syndicale après 1984, date à laquelle il fut arrêté par les Israéliens. Le Hajj Hasan, on l'a dit, resta trésorier et porte-parole du syndicat jusqu'au gel de ses activités ; il ne quitta ces fonctions que lors de la fusion du syndicat des ouvriers des savonneries dans les nouvelles structures syndicales de l'Autorité palestinienne. Il s'enorgueillissait de fréquents séjours à Amman, où il rencontrait des *leaders* de l'OLP. Lors de notre premier entretien, je découvris avec stupéfaction qu'il avait emporté chez lui la plupart des documents existant sur le syndicat (papier à en-tête, tampon, cartes de membres, cahier de réunions, correspondances, etc.). Cela expliquait la minceur du dossier consulté à la Fédération de Naplouse.

2°) Quel syndicat des ouvriers des savonneries ? Le schisme syndical

La première difficulté avait été de trouver des interlocuteurs ; la deuxième fut l'incertitude et les contradictions des dates. Les archives de la Fédération indiquent que le syndicat des ouvriers des savonneries à Naplouse fut fondé en 1981. Le témoignage de 'Adel Ghânem, ancien secrétaire général du syndicat des ouvriers du bâtiment, et plusieurs fois secrétaire général de la Fédération jusqu'en 1986⁹⁸² atteste pourtant de l'existence d'un syndicat des ouvriers des savonneries qui aurait précédé celui-ci. 'Adel Ghânem le situait dans les années 1970, à la suite d'un « rassemblement » d'ouvriers effectué par un certain Khalîl (Abû Rashîd) Hijâzî, ouvrier des savonneries et militant communiste :

⁹⁸¹ On a vu que Hakîm s'adressa finalement à Mujtaba Tbeïla.

⁹⁸² Quand la Fédération générale se scinda en 1981, il resta secrétaire général du bloc communiste. Voir aussi annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsîes », p. 587.

« Dans une savonnerie, il y a eu un différend (*khilâf*) entre eux [les ouvriers] et le propriétaire de la savonnerie (...) dans les années 1970. A cause de ça, ils ont fait appel à la Fédération, et la Fédération leur a fait un syndicat (...) Le différend, c'était à cause du salaire, ils voulaient prendre un salaire supérieur... les propriétaires des savonneries ont refusé de les augmenter... C'est pour cette raison qu'ils ont fait appel à la Fédération... Ils voulaient faire une grève (...) Abû Rashîd Hijâzî, c'est lui qui les a rassemblés. [Le syndicat] a duré 10-15 ans et ensuite ... c'était fini⁹⁸³... »

‘Abd al-Bâset al-Khayyât, chez qui j’ai effectué l’entretien, ajouta :

« Il n’y en a plus [de syndicat] parce que celui qui l’a formé s’appelle Khalîl Hijâzî. Il était secrétaire général ; les autorités d’occupation l’ont déporté en Jordanie, il s’est enrôlé dans l’OLP, et est décédé (*itwaffâ*) à Amman en 91 ou 92. »

Je n’ai pu trouver aucune trace écrite d’un tel syndicat. Peut-être les archives ont-elles disparu lors de la destruction par les Israéliens de l’ancien local de la Fédération, à moins qu’elles ne se trouvent chez l’un des anciens membres fondateurs. Les témoignages s’accordent cependant pour dire que les ouvriers des savonneries dépendaient avant 1981, on l’a dit, du syndicat des ouvriers et employés des municipalités et des entreprises publiques (*baladiyyât wa mu’assasât ‘amma*), dont le trésorier n’était autre que Khalîl Hijâzî, exilé en Jordanie par les autorités d’occupation israéliennes en 1975⁹⁸⁴.

Ces contradictions s’expliquent par le contexte politique, ainsi que la situation des syndicats en Cisjordanie au début des années 1980. En 1981, en effet, la Fédération générale des syndicats de Cisjordanie se scinda en deux fédérations concurrentes. Cette « période des achoppements et des schismes » succédait à une période de « renaissance et (...) [d’]essor⁹⁸⁵ » syndical qui durait depuis 1974, et qui avait redonné vie à de nombreux syndicats dont l’activité avait été gelée depuis l’occupation israélienne de 1967. Fin 1980, 27 syndicats en Cisjordanie étaient enregistrés à la Fédération⁹⁸⁶.

En 1981 se produisit

(...) le grand schisme dans les rangs de la Fédération générale des syndicats en Cisjordanie. Elle se transforma en deux fédérations parallèles qui portaient toutes les deux ce nom [« Fédération générale des syndicats des ouvriers de Palestine », Ittihad ‘âm lî-Niqâbât ‘Ummâl Filastîn], chacune affirmant qu’elle était la fédération légitime, et la véritable représentante de la classe ouvrière, gardienne des droits et intérêts de tous les ouvriers⁹⁸⁷.

⁹⁸³ Entretien avec ‘Adel Ghânem, mars 2006.

⁹⁸⁴ Junaydî, S., 1988, *op. cit.*

⁹⁸⁵ C’est ainsi que Salîm Junaydî présente les différentes étapes du mouvement ouvrier palestinien après 1967. Voir Junaydî, S., 1988, *op. cit.*, p. 141 et suivantes.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 144. Junaydî précise cependant qu’« il y avait aussi d’autres syndicats non enregistrés [à la Fédération] qui travaillaient hors de ce cadre organisationnel ».

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 146.

Cette scission résultait de divisions politiques : chacune des deux fédérations regroupait des blocs syndicaux qui étaient les reflets des factions politiques en présence au sein de l'OLP. L'une était d'orientation communiste, et son secrétaire général (*amîn 'âm*) 'Adel Ghânem (Abû Ibrâhîm) ; la deuxième d'obédience Fatah, avec pour secrétaire Shehada al-Minâwî (Abû 'Alî).

C'est dans ce contexte de scission que fut fondé le syndicat des ouvriers des savonneries à Naplouse. Le syndicat des ouvriers et employés des municipalités et des entreprises publiques, emmené par Khalîl Hijâzî et dont dépendaient jusque-là les ouvriers des savonneries, était d'obédience communiste. Lors de la scission, un syndicat des ouvriers des savonneries indépendant fut créé, qui s'affilia à la fédération d'obédience Fatah de Shehada al-Minawî. Cette situation explique aussi pourquoi 'Adel Ghânem et 'Abd al-Bâset al-Khayyât, tous deux anciens communistes, me parlaient du syndicat des ouvriers des savonneries « de Khalîl Hijazî » (probablement au sein du syndicat des ouvriers et employés des municipalités et des entreprises publiques), refusant de reconnaître la légitimité d'un syndicat après l'exil de ce dernier en Jordanie. Les contradictions que je rencontrai dans les témoignages reflètent ainsi, de manière microcosmique, la mémoire de la situation générale des syndicats en 1981, date à laquelle la Fédération se scinda en deux.

3°) Des essais d'organisation ouvrière

Si les ouvriers des savonneries ne se sont constitués en syndicat indépendant qu'en 1981, des modalités d'organisation pour défendre leurs droits ont existé avant cette date. Aussi bien le Hajj Hasan al-Masrî qu'Abû Rashîd me firent le récit de mobilisations qui permirent aux ouvriers d'obtenir des augmentations de salaire ainsi que des jours de congé. Dans leurs récits, chacun mettait en avant son rôle de *leader* : le Hajj Hasan avec le « premier syndicat » de 1957, Abû Rashîd avec le premier jour de congé arraché aux *mu'allim-s* en 1970.

A. 1957 : le « premier syndicat »

Dans cette industrie où prédominaient, on l'a vu, la hiérarchie et l'intermédiation par le *rayyis*, c'était à l'origine le monopole de l'apprentissage du métier par un nombre limité de familles qui permettait aux ouvriers de réclamer des augmentations. C'est ce que montre

l'épisode de la pression exercée par la famille Tbeïla pour obtenir des « guinées en or », dans les années 1920⁹⁸⁸. Avec l'arrivée des ouvriers égyptiens en 1921, les monopoles familiaux ont cessé d'être aussi efficaces. Le paiement à la tâche, en outre, rendait difficile la défense des droits. C'est dans ce contexte que s'organisa la première mobilisation des ouvriers des savonneries. Elle date, selon le Hajj Hasan al-Masrî, de 1957, et concernait les hausses de salaires :

« [Les ouvriers] pour la *tabkha* (...) ils prenaient cette année-là 11 dinars. Tous les dix ans ça n'augmentait pas d'une livre ! Moi, quand j'ai travaillé chez Anwar Kana'an, j'ai commencé à réfléchir, [me dire :] « Qu'est-ce que c'est que ça ? » (...) En 57... [On était] des jeunes (*shebâb*) de la même génération... On a commencé à discuter avec les ouvriers de l'idée de faire un syndicat. (...) Tous les ouvriers, on les a rassemblés (...) Et on fait le syndicat⁹⁸⁹ ! »

Ce premier syndicat ne représentait pas une organisation officielle. Il prit la forme d'un serment qu'auraient prêté les ouvriers des savonneries de ne pas se faire de concurrence déloyale sur les salaires : si une équipe (*joq*) d'ouvriers réclamait une augmentation, elle risquait en effet de se faire remplacer par une autre acceptant le tarif du patron. Fawwâz Tammâm, trop jeune pour l'avoir connu, avait néanmoins entendu parler « par les vieux » (*al-kbâr*) du « premier syndicat » (*al-niqâba al-awalaniyya*). Il m'expliqua :

« Par exemple, [si] je veux demander une augmentation à Tûqân et qu'il ne veut pas me [la] donner, tu ne dois pas venir à ma place (*tinzil mahallî*). Donc pour cette raison, ils [ceux qu'il appelle les « vieux »] ont fait un syndicat et ont prêté serment (*halafû yamîn*) sur le Coran pour (...) que personne ne prenne la place d'un autre, qu'ils suivent tous ce principe, et qu'ils parlent d'une seule voix pour réaliser ce qu'ils voulaient. (...) Moi je n'ai pas connu ça, mais j'ai entendu... C'étaient les vieux (*al-kbâr*)⁹⁹⁰ »

Selon le Hajj Hasan qui me confirma cet épisode, des « parjures » grevèrent pourtant l'efficacité de la mobilisation :

« A côté de la municipalité, près du garage Tammâmî au deuxième étage... c'est là qu'il y avait le syndicat. On est tous venus et on a juré... Malheureusement, le serment a été rompu, mais je ne veux pas dire qui s'est parjuré (...) « Il » a juré sur le Coran... et s'est parjuré après... deux semaines plus tard. (...) Ensuite quand il y a eu le parjure, là... on a de nouveau prêté serment. (...) que personne ne « descende sur l'autre » (*vinzil 'ala-t-tânî*), sauf pour plus d'argent. (...) et « il » s'est de nouveau parjuré⁹⁹¹ »

⁹⁸⁸ Voir *supra*, « Les ouvriers égyptiens (2) », p. 351.

⁹⁸⁹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

⁹⁹⁰ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

⁹⁹¹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

Les témoignages sur la date et l'initiateur de cette première mobilisation sont pourtant contradictoires. Fawwâz Tammâm attribuait la formation du premier syndicat à Khalîl (Abû Rashîd) Hijâzî et à Fahmî al-Masrî, le *'amm* (père du Hajj Hasan) :

« Il y avait un syndicat avant, [ce sont] les vieux (*al-kbâr*) (...) [qui l'ont fait]. Le père d'Abû Mohammad⁹⁹² Masrî [Fahmî al-Masrî] était dans (...) le premier syndicat (*an-naqâba al-awalaniyya*). (...) C'était à l'époque de la Jordanie⁹⁹³, le fondateur c'était quelqu'un qui s'appelait Hijâzî. De Naplouse. Il a fondé le syndicat⁹⁹⁴ ... »

Beshara Doumani, dans une note de son ouvrage, affirme également que c'est Fahmî al-Masrî (père du Hajj Hasan) qui aurait « tenté de former un syndicat » en 1958⁹⁹⁵. Devant moi, le Hajj Hasan s'en attribuait pourtant l'initiative : « C'est nous les jeunes qui avons fait le syndicat, eux [les vieux] ils nous ont épaulés et sont venus avec nous⁹⁹⁶. » Dans la reconstruction qu'il me fit de cette lutte pour les salaires, la jeunesse des *leaders* contribuait à expliquer la première victoire syndicale, qui aurait fait plier les grandes familles de propriétaires symbolisées par le trio « Masrî, 'Alûl⁹⁹⁷ et Shaka'a ».

« Masrî, 'Alûl et Shaka'a (...) Vraiment, ils faisaient peur. S'ils en tuaient dix d'entre nous, personne n'allait leur demander des comptes ! (*Il rit*) (...) La même année... on leur a donné un ultimatum... (...) on était jeunes, on s'encourageait et on les tenait... (...) On a failli faire une grève mais... Tu imagines, la grève qu'on voulait faire, c'était juste pour trois livres... (...) Pour ces trois livres... ils ont fait toute une histoire (...) On les a prises. (...) un an après on a demandé plus. Un an après, ha ! On a demandé plus et on est arrivés à 17 dinars. (...) Ils ont commencé à être d'accord, en général, avec les augmentations. Tous les ans quand les prix augmentaient... on prenait⁹⁹⁸. »

Si le Hajj Hasan mettait en avant son rôle de *leader* dans le « premier syndicat » qui força les patrons à accepter les hausses de salaire, Abû Rashîd revendiquait l'initiative de la mobilisation qui mena à l'obtention d'un jour de congé le vendredi⁹⁹⁹, en 1970.

⁹⁹² Abû Mohammad Masrî n'était autre que Husâm, le dernier fils du Hajj Fahmî al-Masrî. Il travaillait à l'époque avec Fawwâz à la savonnerie Masrî.

⁹⁹³ « *'Ala zaman al-Urdun* », c'est-à-dire à l'époque où la Cisjordanie était une partie de la Jordanie. Cette appellation désigne la période d'avant 1967. On entend ensuite parler de « *'ala zaman Isra'el* » (à l'époque d'Israël) pour désigner la période de l'occupation israélienne de la Cisjordanie.

⁹⁹⁴ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

⁹⁹⁵ Doumani, B., 1995, p. 300, note 60.

⁹⁹⁶ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

⁹⁹⁷ Rappelons que la famille 'Alûl possédait une savonnerie, qui fut plus tard transformée en usine de *tehina*. Voir *supra*, Première partie, p. 141, note 280.

⁹⁹⁸ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

⁹⁹⁹ Le jour de congé hebdomadaire est le vendredi à Naplouse comme dans beaucoup de villes du monde arabe à majorité musulmane.

B. 1970 : le premier jour de congé

« Les ouvriers des savonneries à Naplouse prenaient ce qu'on appelle des *ta'âqudât* (contrats) ; *muqâwalât*. A la pièce (*'al-qit'a*), à la *tabkha*, à la jarre... Aux mille... Mais le patron (*sâhib al-'amal*) ne leur accordait rien, ni congés, ni vendredi, ou le dimanche chez vous par exemple. Il n'y avait pas de vacances, pendant l'*âid* [la fête¹⁰⁰⁰], je travaillais¹⁰⁰¹. »

C'est ainsi qu'Abû Rashîd me décrivit la situation des ouvriers des savonneries dans les années 1960. Il me raconta comment il se mobilisa avec quelques ouvriers communistes, au début des années 1970, pour obtenir un jour de congé.

« A l'époque, j'étais en relation avec des ouvriers cultivés et conscients... c'est-à-dire la plupart de gauche. (...) C'est là qu'on a commencé à sentir que... c'était injuste (*ishî zulum*) que je travaille le jour de l'*âid* pour que le commerçant gagne des milliers, alors que moi je gagne des *qersh-s* [piastres] (...) Même si on travaillait à la tâche. (...) Même le vendredi, on ne le prenait pas. On a réfléchi, et on a lancé l'idée de chômer le vendredi. (...) »

La première fois qu'on a pris un congé... Mon groupe et moi... (...) on était (...) six personnes... on travaillait dans plusieurs savonneries... et donc on s'est mis d'accord entre nous (...) on s'est mis à lui dire [au *mu'allim*] : « On se prépare nous et ceux qui cuisent le savon... par exemple Hâfez Tuqan, combien de *tabkha-s* tu veux chaque semaine, deux *tabkha-s* ? Tu vas avoir tes deux *tabkha-s*, nous quel jour de vacances on prend, en quoi ça te regarde ? » On s'est rassemblés (...) pour stabiliser les vacances officielles. Ils [les patrons] ne pensaient qu'ils devraient payer (...) pour les droits des travailleurs dans l'avenir. Ils pensaient : « Ce sont des petits enfants, on va les avoir comme des enfants » (...). Finalement on a obtenu des vacances officielles, avec un paiement le jour de congé, en plus de l'indemnité ou du salaire¹⁰⁰². »

Cette mobilisation permit donc aux ouvriers d'obtenir congés payés, prime du vendredi de 5 dinars, et congés maladie. Par une ironie du sort, Abû Rashîd ne prit pas ce premier jour de congé d'octobre 1970.

« Je devais prendre mon vendredi et (...) mon premier salaire du vendredi après toutes mes tentatives (...). Le 5 octobre j'ai été arrêté. Pour des raisons politiques. (...) Je n'ai pas eu le prix de mes efforts, j'ai fait des efforts terribles pour que les travailleurs aient leur vendredi (...) Les travailleurs après ça ont eu leurs congés payés. Ça a duré¹⁰⁰³. »

Ces témoignages, certes partiels, montrent néanmoins que les droits obtenus par les ouvriers (en particulier le jour de congé) l'ont été avant la création du syndicat, et qu'ils reposent pour l'essentiel sur des accords propres à chaque savonnerie. Lorsque Fawwâz

¹⁰⁰⁰ Deux jours de fête religieuse sont particulièrement importants pour les musulmans : le *'âid al-kebîr* (la grande fête), aussi appelée fête du sacrifice (*'âid al-adhâ*), qui marque chaque année la fin du *hajj* (le pèlerinage à la Mecque) et le *'âid al-fitr* (fête de la rupture du jeûne) qui commémore la fin du mois de Ramadan. Je traduis ici par l'*âid*, car le mot est passé dans l'usage français.

¹⁰⁰¹ Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

¹⁰⁰² *Idem.*

¹⁰⁰³ *Idem.*

commença à travailler à la savonnerie Tûqân, en 1972, avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, les ouvriers avaient déjà leur vendredi, ce qui n'était pas le cas des autres savonneries.

« Les congés hebdomadaires, ça dépend d'un accord entre la personne qui est ton patron, et les ouvriers. Nous par exemple chez Tûqân, Amîn est très bon avec nous (*ktîr mnîh ma'na*). Par exemple nous prenons des congés hebdomadaires. (...) il nous donne des congés, 5 dinars le vendredi. Pour les fêtes par exemple, on a 21 jours... (...) Et il nous donne aussi des étrennes. Tu sens que l'ouvrier il a aussi meilleur moral.

- *De toute façon, tous les ouvriers disent qu'Abû Salâh est très bien...*

Oui, c'est vrai qu'Abû Salâh est vraiment très bon avec les ouvriers... Si quelqu'un a besoin d'argent, un problème particulier, il donne toujours, il n'est jamais avare¹⁰⁰⁴... »

Congés hebdomadaires et annuels, prime du vendredi... On reconnaît là les droits de l'ouvrier dont Abû Rashîd revendique la paternité. Fawwâz ne me parla pas d'Abû Rashîd. Peut-être ce dernier n'avait-il pas eu un rôle si déterminant dans cet épisode ; peut-être aussi ce rôle était-il occulté par Fawwâz, du fait, comme je l'appris plus tard, d'une rivalité personnelle entre les deux ouvriers. Peu nous importe finalement ; l'évocation de ces avantages fut en tout cas le prétexte à réaffirmer abondamment la « bonté » d'Amîn Tûqân. C'était à cette bonté, bien plus qu'aux luttes syndicales, que Fawwâz Tammâm attribuait, finalement, l'obtention de droits pour les ouvriers.

Lorsque je cherchai à me renseigner sur les luttes et réalisations du syndicat après 1981, je n'obtins pas d'information vraiment convaincante. Il m'apparut rapidement que l'organisation syndicale n'avait pas empêché la persistance du paternalisme et des relations personnelles dans le travail, réaffirmée par le témoignage de Fawwâz.

4°) Le syndicat des ouvriers des savonneries : un syndicat « parallèle » ?

A. La persistance des relations personnelles

Les statuts du syndicat consultés aux archives de la Fédération indiquent, en accord avec la loi jordanienne de 1965¹⁰⁰⁵, que « le syndicat ne se mêle pas d'affaires politiques et religieuses, et n'entre pas dans des spéculations financières ou commerciales ». Il se donne pour objectif, de manière très générale, de défendre les « intérêts individuels et collectifs des membres », de « faire des projets concernant les membres », « d'améliorer [leur] situation matérielle et culturelle », de « coopérer avec les patrons pour réaliser la croissance de la

¹⁰⁰⁴ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

¹⁰⁰⁵ En 1981, la Cisjordanie occupée était encore théoriquement partie de la Jordanie.

société dans laquelle ils travaillent », et de « travailler à promouvoir l'industrie, tout en s'assurant que cette coopération protège les ouvriers ». Il s'agit donc d'un cadre organisationnel plutôt vague, mais qui s'érige en instance d'intermédiation entre le patron et les ouvriers des savonneries, en lieu et place du *rayyis* qui était autrefois chargé de cette tâche. L'alinéa 5-7 du chapitre 3 précise, en effet, qu'il est interdit à un ouvrier ou groupe d'ouvriers, sous peine de radiation, de conclure un accord avec un patron sans en informer le syndicat. Les statuts prévoient également que le syndicat doit se charger du procès si un ouvrier perd son travail et que le patron refuse de lui payer des compensations (chapitre 4, alinéa 7b). En outre, le syndicat généralisa le rattachement de chaque ouvrier à une savonnerie particulière, qui conditionnait la négociation de jours de congé et de primes. Ce rattachement n'était cependant pas exclusif du travail éventuel dans une autre savonnerie.

Chez le Hajj Hasan, je pus consulter le cahier des réunions du comité. Les pages qu'il me montra ne concernent que les années 1986 et 1987. Les relevés s'arrêtent fin 1987, avec le début de la première Intifada. Une dernière réunion est consignée en 1996, date à laquelle le Hajj Hasan al-Masrî fut élu secrétaire du syndicat – il avait toujours refusé d'occuper ce poste auparavant. A l'étude de ces relevés, on voit que le comité exécutif du syndicat a tourné autour du même petit groupe pendant toute son existence. En plus du Hajj Hasan al-Masrî et de 'Abd al-Salâm Turkî, qui étaient tous deux régulièrement envoyés par le syndicat en Jordanie, on trouve les noms d'Abû Farûq (Ramzî) al-Qiyyam, de Hishâm Tbeïla, et d'Abû Samîr. Les affaires courantes sont pour la plupart des opérations de routine, si l'on excepte un projet de logement de fonction pour les ouvriers des savonneries, avorté à cause de la première Intifada, et des distributions de vivres (riz et sucre principalement) auxquelles a opéré le syndicat, par deux fois. On ne trouve nulle part mention d'un procès que le syndicat aurait intenté à un patron. On constate, en revanche, que des ouvriers de la savonnerie Shaka'a furent radiés du syndicat en 1986, en raison d'un manquement à l'alinéa 5-7 du chapitre 3¹⁰⁰⁶. La réunion suivante signale pourtant leur réintégration.

Ainsi, si la fondation du syndicat contribua à poser plus de normes dans les rapports de travail, elle ne les modifia pas fondamentalement. Des entretiens que j'eus avec Abû Rashîd et surtout le Hajj Hasan, il apparaît que le paternalisme restait la règle à la savonnerie. Les conflits entre ouvriers et patrons s'arrangeaient généralement à l'amiable, en dépêchant un intermédiaire ou en faisant jouer des relations personnelles. Selon Abû Rashîd :

¹⁰⁰⁶ Je ne parvins pas à me faire expliquer cet épisode. Il faut supposer qu'ils avaient négocié des salaires avec le patron sans en informer le syndicat.

« Au début on ne faisait pas de procès. J'allais avec quelqu'un d'autre... voir le patron. [On lui disait :] « Ça ne se fait pas... C'est un être humain, il faut lui donner ses droits... ».

- *Au début vous essayiez...*

... de manière politique, par la négociation... « Ça ne se fait pas... c'est 'aïb [honteux]¹⁰⁰⁷... on essayait de s'arranger¹⁰⁰⁸... »

Le Hajj Hasan al-Masrî se posait en intermédiaire « naturel » pour ce genre de négociations, disant : « [J'y allais] personnellement... personne n'est allé pour régler un problème, sauf moi... je vais voir l'avis du patron... et on fait un accord (*ittifâqiyya*)... on règle le problème¹⁰⁰⁹. » A titre d'exemple, il me raconta comment il avait récupéré les droits, pour la famille, après le décès d'un ouvrier à la savonnerie Shaka'a :

« Je me souviens, une fois, quelqu'un est mort à la savonnerie Shaka'a. (...) Je suis allé là-bas pour prendre son argent. Je suis entré, il y avait (...) Khâled al-Shaka'a qui s'occupait de la savonnerie (...) Je m'entendais bien avec Khâled... Khâled était du miel. Le meilleur parmi les enfants d'Ahmad al-Shaka'a. Gentil, humain, poli dans ses paroles... Le père de celui qui est là maintenant (...) c'était le « top » (*at-tub*) dans les fils Shaka'a. (...) »

Dès que je rentre, le voilà qui me dit : « *Ahlaaaaan ibn al-'amm* (fils du 'amm) ! Quoi de neuf ? (*khayr* ?) ». Je lui dis : « *Wallâhî* rien de bon (*ma hû khayr*¹⁰¹⁰) ». Il me dit : « Qu'y a-t-il ? ». Je lui dis : « Je suis venu spécialement pour Mutî' 'Annâb. (...) Quelqu'un est décédé (*itwaffâ*) chez vous, ce qui lui revient, donnez-le leur [à sa famille] et je m'en vais... » (...) Il me dit : « Mais ils [la famille] sont allés au tribunal, ils veulent faire une plainte... ». Je lui dis : « J'ai tout arrêté. Si ça va en justice, moi ça ne me regarde pas. C'est au juge de décider. Mais du moment qu'ils m'ont envoyé... » (...)

Il me dit : « Combien on lui doit ? » (...) [Il a appelé] Fathî, le scribe qui était chez lui : « Va voir combien on lui doit, Abû Fahmî et toi ». On est entrés lui et moi, on a regardé les cahiers (...) et on a fait le calcul¹⁰¹¹... »

A travers son récit, le Hajj Hasan cherchait à mettre en avant ses bonnes relations avec Khâled al-Shaka'a, ainsi que sa position de « fils du 'amm » qui le posait en intermédiaire, bien plus, apparemment, que son statut de porte-parole du syndicat. La suite de l'anecdote montre qu'en outre, le syndicat ne cherchait pas à lutter pour modifier le droit du travail, quand celle-ci se révélait injuste. Le calcul des droits se faisait en effet, m'expliqua le Hajj Hasan, selon le travail effectué par l'ouvrier pendant les six derniers mois. Or, il se trouvait que deux des trois savonneries Shaka'a avaient été fermées pour travaux précisément à cette période, et que Mutî' 'Annâb n'avait que très peu travaillé ces mois-là :

¹⁰⁰⁷ Pour l'explication du mot 'aïb, voir *supra*, Première partie, p. 136.

¹⁰⁰⁸ Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

¹⁰⁰⁹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰¹⁰ La réponse du Hajj Hasan joue sur les mots : le mot *khayr* en arabe signifie un événement heureux. Mais la question « *Khayr* ? » signifie aussi « Que se passe-t-il ? ».

¹⁰¹¹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

« On a fait le calcul, il gagnait 975 dinars. Si ces deux [savonneries] là avaient marché il aurait eu 3000 dinars... Ou même plus ! (...)... Mais c'est le droit du commerçant ! On peut dire quelque chose ? La loi est comme ça ! On a pris [l'argent] et on est sortis¹⁰¹². »

Il était en fait extrêmement rare que le syndicat fasse un procès, même si le cas était prévu dans les statuts. Le Hajj Hasan al-Masrî me raconta que cela n'était arrivé qu'une fois, à la savonnerie d'Anwar Kana'an ; mais il précisa bien que cela avait été une « humiliation » pour Anwar : « Le juge a été très dur avec lui », me dit-il. Le Hajj Hasan insistait lui-même sur l'inutilité de passer par la justice, plutôt que de régler les différends à l'amiable. C'est que le syndicat avait de toute façon peu de moyens de pression sur les patrons, en particulier les propriétaires des grandes savonneries, membres des plus puissantes familles en ville. Certains ouvriers pouvaient faire entendre leur voix ; mais cette possibilité reposait sur des relations personnelles, de protection ou de clientélisme. Le Hajj Hasan, par exemple, pouvait négocier avec la famille Shaka'a : son père Fahmî al-Masrî avait en effet travaillé toute sa vie dans cette savonnerie. Il pouvait faire pression sur Anwar Kana'an, car son père et sa famille étaient des « protégés » des Kana'an, et qu'il y avait travaillé longtemps comme comptable. En revanche un ouvrier « normal » pouvait difficilement se faire entendre : il était fréquent pour un propriétaire de savonneries de faire signer une feuille blanche avant le début du travail, sur laquelle il pouvait inscrire ensuite toutes sortes d'attestations.

« Quand il [Anwar Kana'an] a ouvert l'usine de *jift*, on a eu un petit différend tous les deux (...) Il a fait signer [une feuille blanche] à deux-trois ouvriers et a voulu me faire signer. Je lui ai dit : « Je ne suis pas ouvrier. Je m'occupe de l'entreprise pour toi, et même s'il n'y avait pas ça, moi je ne signe pas ce reçu ». (...). Il me dit : « Pourquoi mon frère (*ya akhî*) ? » Je lui ai dit : « Parce que je ne me considère pas comme ouvrier chez toi ; je considère que je travaille pour mon compte. (...) Tu m'as fait confiance tout le temps, pourquoi maintenant... ? » Il m'a dit : « Hé ! Tu me dis devant les ouvriers que tu ne veux pas signer ? » Je lui ai dit : « Non ! Je ne signe pas parce que je perds mon droit avec ça¹⁰¹³... »

Le Hajj Hasan m'expliqua qu'il avait finalement obtenu gain de cause en menaçant Anwar Kana'an de démission ; ses propos laissent à penser qu'il pouvait, à la différence d'un autre et en tant que protégé, se permettre de refuser de signer la feuille blanche. Selon 'Abd al-Salâm Turkî, c'était, à l'inverse, Anwar Kana'an qui avait voulu se débarrasser de Hasan al-Masrî ; mais celui-ci avait réussi à récupérer ses droits. La conclusion était la même : « Celui qui a le bras long (*ilî îdo tawîl*), il s'en sort ». Je compris que, plus que des raisons propres à l'organisation collective, c'était sans doute la situation singulière de la fédération

¹⁰¹² *Idem.*

¹⁰¹³ *Idem.*

syndicale à l'époque, ainsi que le contexte politique, qui permettaient de comprendre les conditions de la création du syndicat des ouvriers des savonneries.

B. Le contexte politique : les « aides » et le comité conjoint (al-lajna al-mushtaraka)

1981 fut, rappelons-le, l'année du schisme (*inshiqâq*) syndical. Les sources bibliographiques que j'ai consultées à ce sujet ne font pas mention d'un syndicat des ouvriers des savonneries comme d'un syndicat « unitaire ». Elles décrivent, en revanche, le début des années 1980 comme une période où, du fait de la scission syndicale, on assista à une prolifération de syndicats « parallèles » (*muwaziyya*)¹⁰¹⁴. Les mêmes années 1980 sont, par ailleurs, l'époque d'un recentrage de la stratégie de l'OLP sur les Territoires occupés, dans le cadre de la lutte contre l'occupation : l'OLP abandonnait progressivement la résistance armée pour se muer en « soutien financier à la résistance passive (*sumûd*) menée par la population et les institutions des Territoires occupés pour préserver son caractère palestinien¹⁰¹⁵ ». Cette stratégie se traduisit concrètement par la création en 1978, au Sommet arabe de Bagdad, du comité conjoint (*al-lajna al-mushtaraka*) jordano-palestinien, « une institution de type inter-gouvernemental chargée de financer et de coordonner le *sumûd*¹⁰¹⁶ ». Concrètement, ce comité finançait tout modèle alternatif aux activités sociales, politiques et culturelles organisées sous les auspices des autorités israéliennes ; les syndicats d'ouvriers en faisaient partie. L'OLP renforça donc ses liens avec les syndicats en Cisjordanie : dans le cadre du soutien au *sumûd*, ils recevaient des aides (*da'm*) du comité conjoint. Abû Rashîd me raconta que son arrestation par les Israéliens, en 1984, était due, précisément, aux relations entre les syndicats et l'OLP :

« Il y avait quelque chose qui s'appelait le comité conjoint, qui aidait (*tid'am*) les syndicats... Donc je suis allé là-bas (...) pour qu'ils apportent une aide au syndicat, pour le bureau, et tout ça... (...) C'est pour ça que j'ai été condamné. Parce que je suis allé à l'OLP¹⁰¹⁷. »

A partir de 1982 en effet, les Israéliens tentèrent d'arrêter l'acheminement des fonds du comité conjoint vers les Territoires occupés ; ils y renoncèrent quelques années plus

¹⁰¹⁴ 'Arûfî, M., 1994, *art. cit.*, p. 196.

¹⁰¹⁵ al-Husseini, Jalal, 2003, *Dimensions politiques locales de l'assistance humanitaire. L'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient (UNRWA) dans le cadre de la construction nationale palestinienne*, thèse de doctorat en relations internationales, Genève, p. 359.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 360.

¹⁰¹⁷ Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

tard¹⁰¹⁸. Les récits de ‘Abd al-Salâm Turkî et du Hajj Hasan al-Masrî s’accordent sur les liens entre les responsables syndicaux et le comité conjoint jordano-palestinien. L’un comme l’autre évoquèrent devant moi (non sans fierté) leurs relations avec des hauts responsables politiques de l’OLP à Amman (Hajj Hasan avec Abû Jihâd, Fatah et proche de Yasser Arafat) ou du parti Baath à Bagdad (‘Abd al-Salâm Turkî avec Abû ‘Abbâs). Abû Rashîd avait été arrêté en 1984 à cause de ces activités : ni le Hajj Hasan ni ‘Abd al-Salâm n’occupèrent le poste de secrétaire du syndicat, probablement pour ne pas avoir de problèmes avec les Israéliens. Le Hajj Hasan me raconta l’une de ses entrevues avec Abû Jihâd à Amman :

« Abû Jihâd qui était assis (...) me regarde et me dit : « C’est toi Abû Fahmî ? » J’ai dit oui. Il a dit [à son collègue] : « Combien de fois je t’ai dit, quand Abû Fahmî vient (...) tu le fais entrer dans la pièce, il écrit son rapport, et tu l’apportes. (...) Lève-toi, donne-lui le cahier et le stylo et laisse-le entrer ! ». Je suis entré... Quand je suis revenu, il m’a dit : « Quelles sont tes demandes ? ». Je lui ai dit : « Je veux (...) 2000 dinars pour la Fédération (...) et 3000 dinars pour finir le siège du syndicat, et tu donnes 2250 dinars pour l’assurance santé, et tu donnes 1000 dinars pour le syndicat des ouvriers des imprimeries, et pour le reste, tu sais quoi » (...). [Je lui ai dit] : « Fais-moi les capsules... » J’ai pris les capsules¹⁰¹⁹, je les ai avalées, je suis venu ici et je les ai données¹⁰²⁰. »

L’OLP utilisait occasionnellement les syndicats comme courroies de transmission politiques : le Hajj Hasan fournissait un rapport et rapportait des aides financières pour le syndicat, moyennant une commission (« tu sais quoi »). Il faut donc lier l’activité syndicale à cette période avec la lutte politique d’une part, d’autre part avec les financements qui pouvaient venir de l’OLP et du comité conjoint. L’un des buts de la création du syndicat aurait été d’obtenir des aides, et certains ouvriers avouent s’être inscrits, à l’époque, dans l’espoir d’en profiter. C’est ce que m’expliqua Fawwâz Tammâm :

« Ensuite il y a eu aussi des aides de l’extérieur (*musâ’adât min barra*)...
- J’ai entendu dire que les gens s’inscrivaient pour les aides...
Oui, il y a du vrai là-dedans...
- L’extérieur c’est-à-dire d’où ?
(...) De l’OLP à l’époque... Donc de temps en temps ils donnaient un sac de riz ou de sucre pour les ouvriers... tous les deux ans comme ça... Quand des aides venaient, ils aidaient pour ça¹⁰²¹... »

‘Abd al-Salâm Turkî résumait les choses ainsi : « L’idée, c’était que si on faisait un syndicat des ouvriers des savonneries, on aurait aussi des aides... ». Il ajouta cependant : « Mais ça n’arrivait pas [à destination] (*ma kansh yûsal*) ». La manière dont les ouvriers

¹⁰¹⁸ al-Husseini, Jalal, 2003, *op. cit.*, p. 365.

¹⁰¹⁹ L’avalage de « capsules » (*kabsulât*) était une technique utilisée pour transmettre des informations de part et d’autre du Jourdain.

¹⁰²⁰ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰²¹ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

bénéficiaient ensuite de ces aides reste un point obscur ; il est sûr néanmoins qu'il s'agit d'une source de rancœur dans la mémoire du syndicat. Abû Rashîd me confia, amer :

« Il n'y a jamais eu d'aide. Sauf une fois où on a eu 1000 dinars du comité conjoint (...) et c'est ça qu'on m'a reproché. On a fait venir 1000 dinars, on a acheté du riz, du sucre, de l'huile, on l'a donné aux ouvriers, ils sont tous rentrés chez eux et moi je suis parti en prison¹⁰²² ... »

Le Hajj Hasan al-Masrî présentait les distributions de « riz et de sucre » comme des réalisations essentielles du syndicat, qui le distinguait des autres :

« Pourquoi on s'est distingués dans les syndicats ? On allait à Amman (...). Ce qui restait des cotisations des ouvriers, plus le Ministère des Affaires des Territoires occupés qui donnait une somme à tous les syndicats... ce qui restait, on le rassemblait et (...) on avait du riz, du sucre pour tous les ouvriers pour 15 dinars. Mais jamais d'argent ! De la nourriture. Du riz, du sucre, du thé, ce qu'on veut, pour 15 dinars. On a fait ça deux fois, au syndicat. (...) Tous les ouvriers, riche, pauvre, qui travaille, qui ne travaille pas... Equitablement¹⁰²³. »

La plupart des ouvriers soulignaient pourtant le caractère symbolique de ces distributions : « Finalement, on s'est moqué de nous avec un sac de riz et de sucre », me dit Abû Nimr. 'Abd al-Salâm Turkî affirmait avoir en définitive quitté le syndicat, fatigué d'être accusé d'avoir « avalé » l'argent venant de l'OLP. Lui-même accusait à son tour les responsables de la Fédération. Après m'avoir raconté comment il avait obtenu d'Abû Jihâd « 2250 dinars pour l'assurance santé », le Hajj Hasan concluait lui aussi :

« *Wallâhî* [à la Fédération] ils n'ont rien fait du tout. Et ils voulaient avaler (*bidhum yabla'û*) les 2250 dinars de l'assurance santé. Quand je suis arrivé, Shehada al-Minâwî a dit tout de suite : « Ne dis pas que tu es venu, ces dettes on va les régler ». (...) Je leur ai dit : « J'ai apporté 2250 dinars pour l'assurance santé, comment ça, je ne signe pas... » (...) Ils voulaient l'avalier [la somme]. Eh bien ils l'ont avalée (*bala'û*)... (...) Ils ont mangé la somme (*akalû-l-mablagh*)¹⁰²⁴ ... »

Avec la première Intifada, l'activité syndicale fut gelée. En 1992, le Fatah réussit à réunifier les syndicats en une seule Fédération générale des syndicats ouvriers de Palestine, avec pour projet de restructurer les syndicats en treize grandes branches. Le syndicat des ouvriers des savonneries fit encore une réunion en 1996, mais il était déjà question de les fusionner avec le syndicat des ouvriers des industries pétrochimiques constitué à cette date ; le Hajj Hasan refusa catégoriquement.

¹⁰²² Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

¹⁰²³ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰²⁴ *Idem*.

5°) Une zone d'ombre de la mémoire ?

Actuellement les ouvriers des savonneries sont, s'ils veulent se syndiquer, *de facto* rattachés au syndicat des ouvriers des industries pétrochimiques (Niqâbat al-‘âmilîn fî al-bitrukîmâwiyyât), l'un des treize syndicats généraux dont l'Autorité palestinienne encouragea la création, et officiellement entérinés lors de la conférence de la Fédération en 2005¹⁰²⁵. Le syndicat des industries pétrochimiques fut constitué en 1996, mais son existence ne fut officialisée qu'en 2001. A cause des circonstances de la deuxième Intifada, il ne put élire son comité administratif qu'en 2005. Il regroupe les ouvriers des usines de plastique, de la peinture, des produits d'entretien, des produits de beauté. Le syndicat des ouvriers des savonneries y fut finalement intégré.

A. Une situation apparemment bloquée

La plupart des ouvriers, cependant, ne sont pas affiliés au syndicat. Abû Ahmad, le responsable du syndicat des ouvriers des pétrochimiques, que je rencontrai au siège de la Fédération en 2006, déplorait, certes, ce manque de conscience syndicale. Mais il le justifiait aussitôt : « Le travail à la savonnerie n'est pas un travail stable, celui qui travaille aujourd'hui dans une savonnerie, demain il travaille dans la construction », me dit-il. Pour ces ouvriers travaillant à la tâche, dans un domaine où ils subissaient de longues plages de chômage technique, la cotisation syndicale apparaissait, à l'évidence, comme un luxe inutile.

C'est ce que m'expliqua aussi Fawwâz Tammâm : la situation économique des ouvriers des savonneries n'était pas favorable au maintien d'une conscience syndicale.

« Avec la mauvaise situation, si tu viens dire à quelqu'un qu'il faut faire une cotisation... en général la situation financière est mauvaise pour les ouvriers. Ce n'est pas facile de venir leur dire de donner un dinar par mois... La plupart vont te dire : « J'achète deux kilos de pain pour mes enfants avec ce dinar-là... » (...)

- *Même pour un dinar ils ne veulent pas ?*

Oui, même pour un dinar, ce n'est pas qu'ils ne veulent pas, disons que ce n'est pas possible. Les gens qui travaillent dans les savonneries... [ils te disent] : « En ce moment je ne

¹⁰²⁵ Les treize syndicats sont les suivants : syndicat du bois et de la construction, syndicat des services publics, syndicat des transports, syndicats des employés de la municipalité, syndicat de l'agriculture et des produits agroalimentaires, syndicat des banques et compagnies d'assurances, syndicat des postes et télécommunications, syndicat des industries pétrochimiques, syndicat des professions médicales, syndicat des imprimeries et médias, syndicat des employés du tourisme, syndicat du textile, syndicat des métaux et électricités. Voir le site de la Fédération générale : www.pgftu.org/site2/index.php?action=pages&id=33 (consulté le 2 octobre 2009). Lors de la Conférence de 2007, la Fédération entérina une quatorzième branche, le syndicat des chaussures.

travaille pas, je ne peux pas venir te donner ce dinar par mois » (...) Avant on était tous affiliés au syndicat... Mais avec la situation des savonneries... Le travail du savon n'est pas comme avant... (...) Franchement, la situation du savon est dans une période... finale. (...) Moi je pense que d'ici 5-6 ans le savon c'est fini. (...) Donc, on peut dire qu'on est un peu déprimés par la situation dans laquelle on est¹⁰²⁶... »

Un ouvrier lésé peut essayer de faire « entendre raison » au propriétaire par l'intermédiaire du syndicat : Abû Ahmad, le responsable du syndicat des pétrochimiques, me sortit deux dossiers de plaintes effectuées en 2002 par des ouvriers des savonneries (un ouvrier du *bast* à la savonnerie Tûqân, et un ouvrier à la savonnerie Rantîssî) contre le patron, qui refusait de leur payer leur dû. Dans le cas de l'ouvrier du *bast*, comme aucun contrat n'avait été signé, Amîn Tûqân refusa de reconnaître que cet ouvrier avait travaillé chez lui. Dans le deuxième cas, l'ouvrier retira finalement sa plainte.

Fawwâz Tammâm me raconta l'insuccès de ses tentatives, à la fin des années 1980, pour obtenir son droit de la famille Masrî, par l'intermédiaire du syndicat, puis de deux avocats successifs :

« Moi par exemple, j'ai eu un problème, c'était en 89. Je travaillais à la savonnerie Masrî, ça faisait 8-9 ans que j'étais chez eux. (...) Ils m'ont dit : "Tu vas aller travailler à Irbid¹⁰²⁷." (...) Mais j'étais marié (...) Donc j'ai refusé et certains de mes camarades (*jama'tî*) ont refusé aussi... (...) Ils [les Masrî] ont arrêté la savonnerie ici et ont commencé à travailler à Irbid. (...) Ça a duré environ 8 mois. A cause de l'Intifada (...) donc on est allés se plaindre au syndicat... On était 7-8. Mais... ils [au syndicat] ont eu peur, ils ont dit : "Tu vas perdre ton *rizq* [ton pain quotidien] si tu te plains de la famille Masrî." (...) Donc moi (...) quand j'ai vu que mes amis abandonnaient, j'ai fait un procès tout seul. (...) Il y avait à l'époque un avocat qui s'appelait Naël al-Hawah. (...) Chez Masrî on n'a jamais pris de vacances ni de congé hebdomadaire. Il m'a dit : "Je vais te demander pour toutes ces années le congé hebdomadaire et les vacances". (...) Donc le type (*az-zalameh*) il m'a donné un espoir pas possible (...) Quand je suis revenu le voir deux semaines après, il m'a dit : "A cause de ma relation avec Mâher al-Masrî¹⁰²⁸, je ne peux pas intervenir dans cette histoire" (...) Ensuite il y a un autre avocat qui s'appelle 'Azzâm al-Halbûnî. Je suis allé le voir et vraiment il a envoyé une lettre, une sorte d'avertissement (...) Mais ils n'ont pas répondu. Donc à l'époque... comme aujourd'hui ! Tu dois prendre ton droit toi-même.

- Finalement le syndicat n'a pas aidé ?

Non... Mais le problème c'est que personne ne peut faire pression sur la famille Masrî (*dâr al-Masrî*)... (...) Donc j'ai finalement fait appel aux *shebâb* de la ville... (...) Deux-trois sont allés les voir, et ils m'ont apporté 1000 dinars. J'avais droit à plus de 1000 dinars mais c'était pour m'amadouer¹⁰²⁹... »

¹⁰²⁶ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

¹⁰²⁷ Lors de la première Intifada, le *beik* (Mohammad al-Masrî) déménagea à Amman et ouvrit une savonnerie à Irbid. J'y reviens *infra*, quatrième partie.

¹⁰²⁸ Il s'agit du frère de 'Imâd al-Masrî, qui fut ensuite ministre de l'Economie de 1996 à 2002.

¹⁰²⁹ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

Fawwâz formulait le problème très clairement : aujourd'hui comme hier, « personne ne peut faire pression sur la famille Masrî ». Si le patron n'est pas d'accord pour respecter la loi, le syndicat n'a pas tellement de moyens de la lui faire appliquer. Les recours en justice sont improbables et peu rentables : il y a peu d'avocats pour les ouvriers, et Abû Ahmad me dit que de toute façon, « envoyer le cas en justice, ça le fait mourir », entendant par là que le cas va « traîner » pendant des années sans être résolu. Il était plus efficace, du coup, de recourir aux rapports de force, à la *wasta* (l'intercession) d'un personnage puissant, ou aux services de *shebâb* se chargeant d'un travail d'intimidation. Les *shebâb* étaient en effet régulièrement payés pour effectuer des règlements de comptes à Naplouse, en l'absence d'appareil de justice efficace, et après que les réoccupations successives ont miné la légitimité du pouvoir de la police dans les enclaves palestiniennes. Le Hamas a aussi créé une organisation syndicale qui peut servir d'alternative.

Pour le groupe des ouvriers des savonneries, l'existence d'un syndicat ne va pas *a priori* de soi. Il y eut certes des mobilisations et luttes pour améliorer leurs conditions économiques ; mais il s'agit de luttes menées localement, par certaines *joq* (groupes d'ouvriers), et qui conduisirent à des accords séparés selon les savonneries et les *joq*. Elles eurent lieu, pour l'essentiel, avant la création du syndicat. A l'heure actuelle, une *joq* d'ouvriers dans une savonnerie n'a pas plus de moyen de pression qu'autrefois pour obtenir des augmentations de salaire. La concurrence déloyale existe toujours. C'est ce que me raconta Fawwâz Tammâm à propos de S., ouvrier à la découpe :

« S., pour nous c'est quelqu'un de mis à l'écart en ville, pas aimé... dès qu'il vient quelque part, ça fait des problèmes... Ça nous est arrivé cette histoire... Il y a dix ans. Je te raconte. On a demandé à Abû Salâh [Amîn Tûqân] une augmentation. Abû Salâh a dit : « Je ne paie pas ». Payer, pas payer... Abû Salâh a dit : « Laissez-moi réfléchir ».

Donc on descend et on trouve qui assis, avec Abû Salâh ? Lui, S. ! Il venait voir Abû Salâh, pour lui dire : « Moi, s'ils prenaient le baril à 8 dinars (...) je le prend à 7 dinars » (...) Abû Salâh a dit : « Non, moi c'est mon groupe (*jama'î*) et je les garde ». Finalement il nous a donné une augmentation.

Lui [S.] il venait toujours faire des problèmes... On travaillait à la savonnerie Nâbulî à Bab Al-Sâha [celle du Hajj Mo'âz] (...) On a travaillé environ 6-7 ans avec eux. On leur a demandé une augmentation. Après [le Hajj Mo'âz] a arrêté de travailler, il n'avait plus d'huile. Et puis ensuite on a entendu qu'il avait fait marcher le feu et commencé à travailler. Je me suis étonné de voir là-bas S. (...) Donc je suis allé le voir et je lui ai dit : « Explique moi (...) c'est nous qui travaillons ici ». Il m'a dit : « Je travaille pour un dinar de moins ». Imagine ce que c'est moche, nous on travaillait à l'époque pour 7 dinars, il a dit : « Pour 6 dinars je suis prêt à te la faire [la *tabkha*]¹⁰³⁰. »

¹⁰³⁰ Entretien avec Fawwâz Tammâm, mars 2006.

Les ouvriers sont à la merci de la bonne volonté du patron et soumis au paternalisme du système : Amîn Tûqân ne voulait pas se séparer de « ses » ouvriers, et accéda à leurs demandes ; ce n'était pas le cas du Hajj Mo'âz. Cette situation pouvait susciter des rivalités entre ouvriers de *joq*-s différentes. C'était donc bien au niveau de la *joq* que s'incarnaient les éventuelles revendications. Le Hajj Hasan al-Masrî, on l'a vu, déplorait également le manque de solidarité (*takâful*) des ouvriers¹⁰³¹. « Ça dépend de la *joq* », concluait Fawwâz. Aujourd'hui encore, c'est à l'échelle de la *joq* que les ouvriers s'arrangent entre eux pour la répartition de la paie. C'est également à cette échelle qu'on observe éventuellement les pratiques d'entraide, beaucoup plus rarement entre ouvriers du haut et du bas. A l'échelle du groupe social, les ouvriers sont *de facto* mis en concurrence par la mauvaise situation économique. Le résultat est que, pour reprendre les termes d'Abû Nimr, « on n'aime pas que quelqu'un se mêle des affaires des autres » :

« Moi par exemple, je travaille à la savonnerie Masrî. Je la garde pour moi, pour qu'il n'y ait pas quelqu'un qui vienne me la prendre des mains. Tu vois ? (...) Il y a des gens qui pensent comme ça, que c'est leur *rizq* [pain quotidien]... tu viens leur prendre leur *rizq*... Il y a des gens qui pensent comme ça... vraiment... depuis longtemps (...) Ça arrive beaucoup, dans des petites savonneries, qu'il y ait quelqu'un par exemple qui y travaille, [et que] quelqu'un d'autre vienne voir le *mu'allim*, lui dise : « Lui, il prend pour le baril 10 dinars, moi je le prends pour 5 »... Et donc le *mu'allim* dit à l'autre : “*Khalas...*” et il amène des gens pour moins cher... C'est pour ça qu'on n'aime pas se fréquenter les uns les autres¹⁰³². »

Cela explique aussi pourquoi les ouvriers étaient, jusqu'à une période récente sinon jusqu'à nos jours, toujours plus enclins à faire embaucher dans l'usine une personne de la famille d'un ouvrier y travaillant déjà. Il s'agissait alors non plus de conserver un monopole familial, mais plutôt de se protéger contre une intrusion « étrangère » (d'une autre *joq*). Abû Samîr me raconta la manière dont s'était constituée la *joq* actuelle du bas, à la savonnerie Tûqân :

« En 72 ou 73, on a travaillé, moi et (...) l'oncle de Mûsâ...et quelqu'un d'autre... (...) qui s'appelait Abû 'Omar, et quelqu'un de Lydda qui s'appelle Abû Jamîl... On était quatre à la cuisson. Il y en a un qui est mort. (...) On a amené qui ? Le père de Mûsâ. Pour travailler avec nous. Et là... Mûsâ il travaillait en Israël. Il y en a un autre qui est mort. Abû Mûsâ m'a dit : « Abû Samîr, je vais amener le jeune pour travailler avec nous ». Donc on a dit : « C'est mieux que quelqu'un d'autre, pourquoi on irait chercher des gens alors qu'il est là ? C'est mieux » (...) Donc on a amené Mûsâ. Et on a commencé à travailler ensemble. (...) C'est peut-être dans les années 80 qu'il est venu Mûsâ... quelque chose comme ça (...) Abû Mûsâ aussi ... il est vieux, Abû Mûsâ... plus vieux que moi... Et donc il est tombé un peu malade... (...) Et donc on a amené celui-là, l'autre frère, Samîr. (...) C'est mieux comme ça,

¹⁰³¹ Voir *supra*, p. 407 et suivantes.

¹⁰³² Entretien avec Abû Nimr, juin 2005.

mieux que d'aller chercher quelqu'un qu'on ne connaît pas, ceux-là on les connaît (...) vrai ou pas¹⁰³³ ?»

Il faut donc appréhender la création du syndicat des ouvriers des savonneries à la lumière du contexte politique des années 1980, période à laquelle l'organisation syndicale palestinienne fut largement tributaire des luttes politiques liées à l'occupation israélienne. La mémoire syndicale est fragmentée et conflictuelle, occultée ou reconstruite. Si une mémoire de l'organisation ouvrière existe, elle paraît uniquement portée par ces « médiateurs, en représentation ou auto-représentation¹⁰³⁴ » qui furent les responsables de l'organisation syndicale : le Hajj Hasan et Abû Rashîd. Ils semblaient, du reste, les seuls à attacher aujourd'hui quelque prix à l'expérience syndicale.

B. En situation d'entretien : une reconstruction de la mémoire syndicale

On a vu plus haut, à travers l'épisode du « premier syndicat » et du premier jour de congé, la manière dont le Hajj Hasan al-Masrî et Abû Rashîd cherchaient, l'un comme l'autre, à se montrer comme le principal *leader* du mouvement syndical. Ils affirmaient, l'un comme l'autre, être allé en personne à Amman en 1982 pour enregistrer officiellement le syndicat auprès du ministère du Travail jordanien, et considéraient tous deux avoir été à l'origine des mobilisations qui menèrent à sa fondation en 1981. Le discours de ces deux personnages offrait, chacun en son genre, un curieux contrepoint à l'apparente amnésie présentée par la plupart des ouvriers. Abû Rashîd, et plus encore, le Hajj Hasan al-Masrî, reconstruisaient dans les entretiens la mémoire du syndicat de manière plus ou moins artificielle. La situation d'entretien, ainsi que mon propre intérêt pour le sujet (quelque peu « déconnecté », il faut bien l'avouer, de celui des ouvriers eux-mêmes) incitait les deux hommes à reconstruire une mémoire du syndicat qui n'était pas une mémoire vivante pour la majorité des ouvriers. Ils se constituaient du reste devant moi comme seuls dépositaires de cette mémoire. Le Hajj Hasan pouvait matériellement le « prouver » : on a vu plus haut qu'il avait emporté chez lui tous les papiers du syndicat. Il m'expliqua qu'il avait refusé de les laisser aux archives de la Fédération, et me montra les documents avec une émotion visible. Je me permets de citer ici assez longuement quelques extraits du dialogue que nous eûmes à ce moment-là, alors que je

¹⁰³³ Entretien avec Abû Samîr, avril 2005.

¹⁰³⁴ Verret, M., 1984, « Mémoire ouvrière, mémoire communiste », *Revue française de science politique*, volume 34, numéro 3, p. 419.

découvrais les documents un à un avec étonnement. Je venais de lui demander s'il avait des papiers ou archives à me montrer. Le Hajj Hasan répondit :

Tout le syndicat est ici !

- *Ça c'est votre tampon ?*

Tu veux le voir ?

- *Il est là ?*

Bien sûr ! (*Il va le chercher et nous regardons le tampon du syndicat*) Ça, ça symbolise la *halla*... (...) ça, ça symbolise le *tannûr*. Et ça c'est l'olivier... Et [les deux mains] c'est celui qui cuisine et celui qui découpe la *tabkha*... main dans la main...

- *Les deux joq d'accord entre elles...*

Oui... (...) Et puis ça c'est le cahier des réunions.

- *Tous les documents sont chez toi ?*

Oui... Il y a qui était présent, le tableau des tâches, de quels sujets on va discuter, les décisions qu'on prend, et les signatures.

- *Tout est là... !*

Oui... (...) Ça c'est celui qui veut démissionner, on note qu'Untel a présenté sa démission... (...) Toutes les semaines ou deux semaines il y avait des sessions urgentes (...) (*Il étudie le cahier*) Ça c'était quand on distribuait... Le riz et le sucre... (...) Ça c'est quand on a fait des élections... (*Il lit à voix haute des passages du cahier*). Ça c'est quand on a augmenté le nombre de membres (...) Et ça c'est pour la correspondance (*il sort du papier à lettres*). Ça c'est les lettres envoyées par la Fédération... (*Il continue à fouiller dans les documents*) Ça c'est les cartes de membres... A cette époque on donnait des cartes... (...) Et ça c'est pour l'affiliation à l'assurance santé (...)

- *Tu ne voulais pas que ces papiers restent au syndicat ?*

Non... J'ai trouvé que c'était politique là-bas... (...) (*On tombe sur un journal avec les vieux papiers*).

- *Le journal al-Fajr en 86 a fait un article sur l'industrie du savon...*

Oui, c'est moi qui l'ai mis... Le nombre de savonneries, et les ouvriers et ceux qui y travaillent...

- *Il y a la photo d'Abû Jowhar...*

Abdallah Abû Jowhar... (...) C'est moi qui l'ai amené et...

- *Il était secrétaire général, non ?*

Oui... il était secrétaire mais ils ne décidaient rien du tout. (...) Moi j'étais trésorier, et le porte-parole officiel du syndicat. (...) Prends 100 secrétaires... qu'est-ce qu'il peut faire le secrétaire général ? Sans l'accord des membres il ne peut rien faire. Mais moi, j'étais le négociateur officiel. Je parlais au nom du syndicat (...)

J'effectuai deux entretiens avec le Hajj Hasan ; chacun d'entre eux dura plus de deux heures ; il se perdait dans ses souvenirs, j'avais du mal à partir, Fawwâz Tammâm s'impatientait. Aujourd'hui, il ne quitte presque plus sa maison, prêt à raconter à qui veut l'entendre ses souvenirs syndicaux, qui furent son heure de gloire. C'est pour lui un passé dans lequel il semble vivre continuellement au présent. Lorsque j'abordai plus tard la question de la fusion du syndicat avec les « pétrochimiques », il s'emporta, plus de dix ans après, comme s'il y était encore :

« Moi jusqu'à maintenant je ne suis pas d'accord. Parce qu'on revient comme on était... Qui va vous défendre ? (...) Qu'est-ce qu'ils y connaissent à notre truc ? Nous sommes un syndicat indépendant, nous sommes différents des pétrochimiques ! C'est vrai qu'on est pétrochimiques, mais on est différents d'eux (...) Je suis avec vous dans tout ce que vous voulez pour la solidarité (*'ala asâs at-takâful*). Mais se joindre... Tu perds ton droit. Je refuse¹⁰³⁵ ! »

Autre exemple : lorsque je lui demandai, lors de notre premier entretien, si le syndicat des ouvriers des savonneries existait toujours, il s'exclama : « L'autre jour je leur ai réglé un problème avec la famille Masrî ! ». Fawwâz éclata de rire : « Mais c'était il y a 16 ans, Hajj ! L'autre jour ! » S'ensuivirent des éclats de voix. Le Hajj Hasan, brutalement ramené à la réalité, marmonna : « Mais ça ne change rien ! ».

L'intervention de Fawwâz Tammâm montre le décalage entre la reconstruction du souvenir et la réalité actuelle. Il en était de même, quoiqu'à un degré moindre, pour Abû Rashîd : il disait avoir fait « lui-même le slogan, le *dukshâb* et la *halla* » ; il m'exhiba avec fierté un certificat attestant de ses efforts dans l'action syndicale, qu'il gardait précieusement dans ses dossiers. Il refusa de me le prêter pour que j'en fasse une copie, mais me demanda en revanche de « noter » : « C'est important que tu notes pour l'histoire... (...) que j'étais le premier secrétaire du syndicat des ouvriers des savonneries dans l'histoire des savonneries¹⁰³⁶. »

Ces extraits d'entretien montrent clairement la reconstruction que firent devant moi les deux anciens syndicalistes, se présentant comme le(s) seul(s) dépositaire(s) légitime(s) de la mémoire du syndicat. Ils soulignent l'importance pour eux de s'appuyer sur l'écrit – un écrit auquel ils avaient accès, à la différence des autres. Cette reconstruction contraste fortement avec l'attitude de la majorité des ouvriers : on l'a vu, peu aiment parler de l'épisode du syndicat, soit qu'ils en aient été déçus, soit plus probablement qu'ils ne s'y reconnaissent aucune appartenance. Pour ces ouvriers, la mémoire syndicale semble faire peu de sens. Cette situation souligne avec force un biais méthodologique, très général : la situation d'entretien elle-même, ainsi que les récits de vie, sont des méthodes plus propres à saisir des enjeux de présentation de soi que ceux de la mémoire. Celle-ci, sous la forme des souvenirs suscités par l'intérêt du chercheur, est aisément manipulée et reconstruite, rendant davantage compte de la représentation (au sens de Goffman) de la personne interviewée que du caractère « vivant » de la mémoire. De fait, l'enquête que je menai sur le syndicat montra que la mémoire

¹⁰³⁵ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰³⁶ Entretien avec Abû Rashîd, mars 2006.

d'organisation et des luttes n'est pas une mémoire « vivante¹⁰³⁷ » pour les ouvriers des savonneries. Si mémoire il y a, c'est à un autre niveau qu'il nous faut l'appréhender.

Dans le chapitre qui suit, je me penche plus avant sur la question de la mémoire du groupe des ouvriers des savonneries. Il n'est pas inutile de préciser le sens que je donne à l'expression de « mémoire vivante » empruntée à Michel Verret. Il ne s'agit pas, en effet, de réifier un objet « mémoire », suscité par la parole du chercheur et de peu d'intérêt pour le groupe. Le rapport des ouvriers à la mémoire prend sens, cependant, dans le cadre de notre question de départ, qui est la relation au métier et au *turâth*. Si à travers la situation d'entretien, le recueil des souvenirs passe nécessairement par le prisme de la présentation de soi, cela valait également, et tout particulièrement, pour mes observations à la savonnerie : les ouvriers y étaient, on l'a vu, « naturellement », face à un public, en représentation¹⁰³⁸. On peut cependant tirer profit de ce biais inévitable, constitutif de l'enquête, en renversant la perspective : car à travers leur représentation, les ouvriers se positionnaient par rapport à la tradition et la mémoire d'un métier séculaire. En saisissant le sens qu'ils donnaient à cette tradition et à l'héritage du passé, on peut saisir de manière plus fine le rapport des ouvriers au *turâth*. Ce faisant, ce sont bien les multiples manières dont une mémoire est exprimée, revendiquée, occultée, raillée ou rejetée par les ouvriers, qui constituent notre objet ; car ce sont elles qui expriment un rapport au passé et nous informent sur le rapport actuel des ouvriers à leur métier, et partant, au *turâth*.

¹⁰³⁷ J'emprunte le terme à Michel Verret (Verret, M., 1984, *art. cit.*)

¹⁰³⁸ Voir *supra*, introduction de la troisième partie.

Chapitre 9. L'ambivalence de la mémoire ouvrière

Lors de mes observations à la savonnerie Tûqân, comme je l'ai dit en introduction, j'étais moi-même le public pour lequel se déroulait la représentation. En me présentant leur travail, les ouvriers se montrèrent tout d'abord dépositaires d'un héritage familial transmis de père en fils, requérant une virtuosité technique (*fann*) ou une expérience (*khibra*) préservée à l'identique de génération en génération. Il se produisait parfois ce que j'ai appelé des « ruptures » dans cette représentation : un matin par exemple, alors que j'assistais au bast à la savonnerie Shaka'a, après l'opération qui avait duré deux heures et demie, un des ouvriers¹⁰³⁹ vint me voir. Loin d'insister sur l'habileté technique et le risque de cette opération, il me lâcha en ricanant : « Ce travail, c'est comme les travaux forcés en prison. Nous voilà revenus au temps des esclaves, écris ça dans ta thèse ». « Cette histoire de savon, c'est fini... ce travail ne me permet pas de nourrir ma famille (*ash-shughul hada ma byiftahnî bayt*, littéralement « d'ouvrir une maison¹⁰⁴⁰ », disait encore Shâher. Caractère primitif et pénible du travail dans la savonnerie ; amertume face à son manque d'avenir ; sentiment de déclassement du métier, de dévalorisation symbolique du groupe ; autant de ruptures qui contredisaient quelque peu la représentation idéalisée que les ouvriers m'avaient tout d'abord présentée.

Le rôle de l'observation de longue durée, pourtant, ce que Michel Verret appelle « les longues patiences de la familiarisation respectueuse, dans la déontologie exigeante de l'ethnologie classique¹⁰⁴¹ », n'est pas à mon sens de « dépasser » une représentation de façade (implicitement considérée comme mensongère ou hypocrite), pour espérer atteindre un discours plus « véridique » ou plus « authentique ». Durant mes trois périodes d'enquête, du reste, je n'ai rien « dépassé » du tout. La présence de longue durée, en revanche, me permit de nouer une relation avec les ouvriers. Ceux-ci m'attribuèrent une diversité de places (étudiante, future *doktôra* et donc amatrice de détails techniques, confidente...) qui ont fait évoluer les types de représentation ; ils pouvaient, en fonction de la place qu'ils m'attribuaient, aborder des sujets plus divers et, peut-être, plus intimes.

Je l'ai dit, c'est avec les ouvriers de la découpe à la savonnerie Tûqân que la relation se révéla la plus forte, au fil des matinées que je passais avec eux. Mon arrivée à la

¹⁰³⁹ Il s'agit d'Abû Sâlim.

¹⁰⁴⁰ Pour la traduction de l'expression *yfiyah bayt*, voir *supra*, p. 378, note 902.

¹⁰⁴¹ Verret, M., 1984, *art. cit.*, p. 418.

savonnerie finit par faire partie des habitudes. Je m'asseyais sur la chaise qu'ils me tendaient, non sans m'avoir demandé au préalable : « Veux-tu la chaise ? (*biddik al-kursî* ?) », puis partageais thé et café avec eux pendant leurs pauses. Au fur et à mesure de mon enquête, le temps passant, ma place changea progressivement. Nous parlions de choses et d'autres : parfois c'étaient eux qui me posaient des questions sur la France ou mes projets d'avenir. Le discours de la tradition se manifestait de manière beaucoup plus ambivalente, et les ruptures de la représentation devenaient plus fréquentes.

L'observation de longue durée ne me permit donc pas tant de « dépasser » le discours de la tradition que de constater sa profonde ambivalence, constitutive du rapport au *turâth* des ouvriers. Il me semble en effet que le « savoir-dire » (et le « savoir montrer ») de la tradition qu'ils présentaient n'était pas fallacieux. En le reprenant, ils contribuaient à sa constitution et à sa transmission en tant que « tradition », tout en se l'appropriant parfois ; qu'ils le veuillent ou non, les ouvriers des savonneries en étaient aussi les dépositaires. Certaines attitudes de rejet de la tradition n'étaient par ailleurs pas incompatibles avec des formes de rapport personnel au métier. Il faut noter que ces ruptures étaient plutôt le fait des jeunes ouvriers, pour des raisons que j'ai abordées au chapitre 7, et qui tiennent à la difficulté, dans la situation actuelle, à être fier d'exercer le métier. Le rapport à la mémoire permet de mieux comprendre la présentation de soi des ouvriers. Dans ce chapitre, je cherche à montrer que l'ambivalence du rapport au *turâth*, selon les générations, s'exprimaient également dans l'ambivalence de la mémoire, à travers les productions mémorielles « dans l'ensemble des formes qui sont les leurs : discours et pratiques, pratiques explicitement mémorielles, inscrites dans le registre de la commémoration, ou pratiques sociales du quotidien toujours investies d'une forte charge mémorielle¹⁰⁴² » ; entre raillerie et attachement, rejet et transmission.

1. Discours de mémoire

Lors de mes premiers jours à la savonnerie Tûqân, je discutai avec Mûsâ, tandis qu'il me « montrait » le procédé de cuisson du savon dans la *halla*. Je lui demandai dans quelles savonneries il avait travaillé. Il me répondit qu'il était avant « chez Shaka'a », puis « chez Anwar Kana'ân ». « Aujourd'hui, ce n'est pas comme avant (*mish zayy awwal*) », ajouta-t-il. Vingt ans plus tôt, selon lui, la situation était « en or » (*zahab*). Il me parla de la savonnerie

¹⁰⁴² Picaudou, N., 2006, « Introduction générale », in Picaudou, N., (dir.), *op. cit.*, p. 9.

Tûqân « dans le quartier » (*fî-l-hâra*), où il y avait du travail (aujourd'hui arrêté). Quatre ouvriers y travaillaient, « en haut », tandis que lui opérait en bas.

1°) Le passé au présent : *mish zayy awwal*

Lors de la représentation habituelle des ouvriers (qui présentaient les gestes, techniques, savoir-faire de la fabrication du savon), tout comme dans les récits de vie figurait, quasi-immanquablement, la remarque selon laquelle le travail du savon, ce n'était « pas comme avant » (*mish zayy awwal*). Cette formule était le prétexte à évoquer une époque d'abondance de travail, qui contrastait nettement avec le rétrécissement actuel de la production, attesté par la deuxième *halla* vide à la savonnerie sur le Dawwâr et la fermeture de celle de la place Qariûn dont parlait Mûsâ.

A. Avant la nakba : *abondance et difficulté du travail*

Pour d'anciens ouvriers des savonneries comme Abû Mahmûd et Abû Mûsâ, les récits du travail dans leur jeunesse (dans les années 1930-1940) étaient souvent couplés à l'évocation de l'abondance de l'ouvrage, manifestée par la mobilité des équipes qui « tournaient » d'une savonnerie à l'autre au gré des besoins. Pour les ouvriers de la découpe, le travail ne s'arrêtait pour ainsi dire jamais : c'est le thème du travail de nuit qui exprime avec le plus de force, pour eux, la différence avec l'époque actuelle. Pour les anciens ouvriers, ce thème synthétise à la fois l'abondance du travail et sa difficulté, résumée dans les propos d'Abû Mahmûd par la dureté du climat et les conditions politiques.

« Ils venaient nous appeler la nuit... (...) On descendait... il faisait un temps de neige (*kânât ad-duniâ talj 'aleina*) et le couvre-feu des Anglais [allusion probable au couvre-feu imposé par les autorités mandataires pendant la grève de 1936] ... Même si tu vas mourir tu dois couper le savon¹⁰⁴³. »

Pour les ouvriers de la cuisson, « on commençait très tôt le matin et on restait jusqu'au coucher du soleil¹⁰⁴⁴. » Cette évocation, par les deux anciens ouvriers que sont Abû Mûsâ et Abû Mahmûd, de la longueur des journées de travail « à leur époque », est également une manière de critiquer la « paresse » des ouvriers actuels. *Mish zayy awwal*, « ce n'est pas comme avant », est aussi une allusion aux transformations dans certains des procédés de

¹⁰⁴³ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, 2005.

¹⁰⁴⁴ Entretien avec Abû Mûsâ al-Sakhl, 2005.

fabrication comme l'usage du *mixer*. « Avant », *bil awwal* ou *min awwal*, le travail était plus difficile et comportait plus de peine physique :

« Avant (*bil awwal*), il n'y avait pas de *mixer*... c'était au *dukshâb* et à la *makhâda* [sorte de long bâton servant à remuer le mélange au début de la saponification] (...) Aujourd'hui c'est un tiers de la fatigue d'avant¹⁰⁴⁵. »

B. Les « Jordaniens » : « une période en or »

« Dans les années 70 à 75... (...) jusqu'en 78... [C'était] du travail je te dis florissant (*zayy al-full*). Pas pour rigoler ! Abû Dawwûd [Hâfez Tûqân, frère aîné d'Amîn] venait et disait : « Ah (...) travaillez ! » et donc on travaillait ! Mais maintenant... c'est à la traîne¹⁰⁴⁶... »

C'est surtout la période des années 1960-1970, période de l'essor du savon vert, et jusqu'au années 1980, qui est reconstruite dans les récits des ouvriers comme « une période en or ». Pour ceux qui correspondent à notre deuxième modèle générationnel, cette période se confond avec leurs débuts dans le métier. L'abondance de la tâche est évoquée à travers plusieurs thèmes : le plus important est celui du travail de nuit, un *topos* qui transcende les générations. Mais à la différence de leurs aînés, pas d'évocation de fatigue chez ces ouvriers ; le travail de nuit symbolise au contraire une période de prospérité et de bonheur dans la profession, et devient le symbole d'une « période en or ». Fawwâz en disait :

« Je commence le travail par exemple ici de 6h du matin, jusqu'à 11h. Donc je descends par exemple à 2h chez Nâbulsî... 2h du matin... (...) on a les clés de la savonnerie. (...) On descend, on ouvre la savonnerie, on travaille de 2h ou 3h à 6h, [ensuite] je viens ici (...) je finis ici et je vais terminer chez les Nâbulsî.

- Ah... Et tu dors quand ?

Ah ! Le sommeil, eh bien, par exemple (...) après le coucher du soleil... (*Rires*)... Oui, mais c'était une période... une bonne période¹⁰⁴⁷. »

Même chose dans le souvenir d'Abû Rashîd :

« On travaillait jour et nuit. Parce que le travail est un plaisir (*al-'amal mut'a*). (...) La fatigue (...) tu vas dans la salle de bains, tu prends une douche... tu oublies la fatigue¹⁰⁴⁸ ! »

L'abondance du travail s'exprime également dans le grand nombre d'usines en activité : dans les propos des ouvriers évoquant cette période, les quartiers de la vieille ville

¹⁰⁴⁵ Entretien avec Abû Mûsâ al-Sakhl, 2005.

¹⁰⁴⁶ Entretien avec Abû Samîr, 2005.

¹⁰⁴⁷ Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2005.

¹⁰⁴⁸ Entretien avec Abû Rashîd, avril 2005.

apparaissent comme grouillant de savonneries, avec les différentes *joq*-s d'ouvriers tournant de l'une à l'autre. C'est ce que rappelle Fawwâz :

« Il y avait du travail dans beaucoup de savonneries, on finissait [le travail] ici et on allait dans une autre savonnerie (...) par exemple Abû Bâsem [Hishâm Tbeïla chez qui nous faisons l'entretien] travaillait dans quatre ou cinq savonneries tous les jours (...) il finissait d'ici et allait dans une autre savonnerie. Il y avait beaucoup de mouvement, on demandait pas si on était rattaché (*miltzim*) là ou pas là. On finissait son travail ici et on allait là-bas¹⁰⁴⁹. »

La plupart des ouvriers affirmaient avoir travaillé dans « toutes » ou « presque toutes » les savonneries. Ayman Abû Seïr se souvient :

« J'ai travaillé dans presque toutes les savonneries, ce qui fait environ vingt, peut-être plus encore : Shaka'a, Masrî, Sukhtiân, 'Alûl, Nâbulî, Abû Rûss, Salhab, Kana'ân, et encore beaucoup d'autres. Il n'y a plus de travail comme nous faisons dans les années 70 ou les années 80 ; il y avait (...) plus de trente savonneries qui se faisaient concurrence tous les jours, les ouvriers devaient parfois travailler du lever au coucher du soleil et ça rapportait beaucoup (...) mais maintenant (...) tous les ans ça diminue un peu¹⁰⁵⁰. »

Lorsque des noms étaient cités, c'étaient, sans surprise, essentiellement des fabriques de savon vert : Salhab, Kana'ân, Sukhtiân, Mahmûd Fatâyer, qui était, selon les propos d'Abû Murâd, une savonnerie « très connue, peut-être la plus connue de la ville¹⁰⁵¹ ». Le nombre de savonneries donné par les ouvriers variait, mais tournait généralement autour de trente ou quarante. L'important était qu'il était élevé, en fort contraste avec aujourd'hui¹⁰⁵². L'intense activité évoquée par les récits des ouvriers s'explique aussi par le fait qu'ils étaient en nombre limité, en raison, entre autres, de la tendance au protectionnisme familial sur le métier.

Au grand nombre des savonneries en activité s'ajoutait, dans cette reconstruction de la période dorée, l'extension des marchés, l'abondance de la matière première, et l'importance de la demande : les propos de Hishâm Tbeïla, et d'Abû Mahmûd al-Kukhun soulignent à quel point le rappel des « bonnes périodes » du passé se fait selon les critères du présent : une bonne période est une période où on ne manque pas d'huile, et où la demande est forte.

« Avant il y avait 45 savonneries à Naplouse ; maintenant ça s'est arrêté à 4 ou 5 endroits qui font ce travail. Tu vois le peu qui est resté. Au début (*bil awal*) il y avait 40 usines de savon... comment tu vas suivre (*la mân biddak tlaheq*)... et ils travaillaient tous ! Ils exportaient dans les pays du Golfe, en Egypte¹⁰⁵³... »

¹⁰⁴⁹ Fawwâz Tammâm, lors de l'entretien chez Hishâm Tbeïla, juillet 2006.

¹⁰⁵⁰ Entretien avec Cheikh Ayman Abû Seïr, avril 2005.

¹⁰⁵¹ Entretien avec Abû Murâd, responsable de la cuisson à la savonnerie Shaka'a, 2005. Il commença son apprentissage comme *rashâsh* à la savonnerie Fatâyer.

¹⁰⁵² Sultân me déclara une fois, après que Mûsâ m'avait demandé combien de savonneries j'avais visitées à Naplouse : « Si tu étais venue avant tu n'aurais pas pu... il y avait plus de deux cent savonneries ! »

¹⁰⁵³ Entretien avec Hishâm Tbeïla, 2006.

« Le meilleur travail que j'ai fait, et où j'ai profité le plus, c'était chez les Masrî. Parce qu'il y avait beaucoup de travail à l'époque de Zâfer¹⁰⁵⁴ (...) on lui envoyait de grandes quantités d'huile. Les puits étaient pleins (...) On n'a jamais manqué d'huile. (...) Tous les jours tous les jours il y avait 4-5 voitures garées pour transporter des marchandises, les envoyer à Amman¹⁰⁵⁵. »

A l'heure actuelle, les ouvriers se retrouvent au chômage technique entre deux arrivages d'huile ; plusieurs fois, on m'expliqua dans les savonneries Tûqân et Masrî que le travail était arrêté « le temps que l'huile arrive ». Ou encore, quand le *mafrash* se trouvait « plein » de savon, faute de demande suffisante.

Enfin, la prospérité du travail se traduit pour les ouvriers par la fréquence des *tabkha*-s dans chaque savonnerie, à la semaine ou à l'année. Là encore, c'est l'époque actuelle qui servait de référence. Abû Nimr me confia :

« Moi j'ai travaillé ici [chez Masrî] en 88... on comptait que cette année on faisait quatre-vingts *tabkha*-s, quatre-vingt-dix *tabkha*-s. Bon, maintenant en 2005, depuis le début de l'année, ces six derniers mois [c'était le mois de juin], on en est à quel nombre (*il regarde sur les tananîr le numéro de la tabkha*¹⁰⁵⁶) ... on a fait quatorze *tabkha*-s. Du début de l'année jusqu'à maintenant. (...) Peut-être que d'ici à la fin de l'année on n'en fera pas trente. Tu vois la différence (...) le savon... (...) ça revient un peu en arrière... ce n'est pas comme avant (*mish zayy awwal*)¹⁰⁵⁷ ... »

Lors de notre entretien chez Hishâm Tbeîla, Fawwâz s'exclamait :

« Chez Masrî en 80, on faisait trois *tabkha*-s par semaine, pas comme maintenant une par semaine ! (...) ça avait de la valeur, en argent... »

Hishâm : Oui, du point de vue du pouvoir d'achat... C'était différent, avant, c'était différent (*bil-awwal ghayr*)¹⁰⁵⁸. »

Dans cette remémoration du passé, la fréquence des *tabkha*-s se confondait avec une nostalgie plus générale de vie moins chère, qui aidait à la valorisation du métier du savon.

« Et puis aussi avant (...) la vie n'était pas chère comme maintenant... de nos jours, les choses sont chères... il n'y a pas de travail... et il n'y a pas d'argent... (...) Par exemple dans les années 80, quelqu'un qui gagne par exemple... 300 dinars par mois... pour les 600 ou 700 que c'était à l'époque... la situation était meilleure, et la vie moins chère. Bien meilleure¹⁰⁵⁹. »

¹⁰⁵⁴ Il s'agit de Zâfer al-Masrî, donc de la savonnerie Masrî au début des années 1980.

¹⁰⁵⁵ Entretien avec Abû Mahmûd al-Kukhun, septembre 2005.

¹⁰⁵⁶ Chaque *tabkha* est numérotée par les ouvriers, sur les *tananîr* avec un peinceau trempé dans la peinture rouge.

¹⁰⁵⁷ Entretien avec Abû Nimr, juin 2005.

¹⁰⁵⁸ Fawwâz Tammâm et Hishâm Tbeîla, juillet 2006

¹⁰⁵⁹ Entretien avec Abû Nimr, 2005.

Le métier d'ouvrier des savonneries était ainsi présenté, dans cette mémoire d'« avant », comme plus lucratif : Cheikh Dawwûd Abû Seîr, le frère aîné du Cheikh Ayman qui travaillait à la savonnerie Tûqân, pouvait dire :

« A la fin des années 70, je travaillais tous les jours pour 20 dinars jordaniens. Ça faisait 600 dinars par mois, le directeur d'une école prenait 120 dinars. (...) Aujourd'hui ce n'est plus possible ¹⁰⁶⁰ ! ».

Mais surtout, dans le contexte actuel de forte dévalorisation symbolique du groupe, le métier était reconstruit comme plus prestigieux. Dans les propos de Fawwâz, ce prestige était symbolisé, justement, par la paie en dinars jordaniens, par opposition aux shekels israéliens introduits par l'occupation de 1967.

« Quand j'ai commencé mon travail... on nous considérait comme... (...) “Dis donc il travaille dans la savonnerie”... même (...) qu'on disait pour plaisanter (*d'un ton solennel*) “Jordanien”... parce qu'on prend des “Jordaniens” [des dinars jordaniens], les autres travailleurs prennent des “Israéliens” [des shekels israéliens, monnaie moins forte que le dinar] (...). Donc (...) on nous a appelés “Jordaniens”, pour plaisanter... (...) parce que c'est une monnaie forte, le “Jordanien”¹⁰⁶¹. »

Et Hishâm Tbeîla de renchérir :

« On nous enviait ! On nous enviait, c'est-à-dire « il travaille dans une savonnerie », [c'était] quelque chose de grand (*ishî kbîr*)... (*Il rit*) (...) il y avait par exemple un changeur d'argent, quand on passait, il disait “Jordanien” ¹⁰⁶² ! »

Le thème de l'indépendance dans le travail était également un trait récurrent de présentation de soi des ouvriers, quand ils évoquaient cette période de prospérité. Le mode de paiement à la tâche était présenté, à l'époque, comme une liberté, car il laissait à l'ouvrier le loisir de s'organiser comme il l'entendait. L'abondance de la tâche se conjugait à travers les propos d'Abû Rashîd avec indépendance et plaisir dans le travail.

« Je ne suis pas esclave, je travaille à la *tabkha* (...), je prends mon argent et je m'en vais. Je peux descendre (...) à 2h, et partir à 7 ou 8h du matin. Ou bien je descends à 5h du matin et je pars à minuit ou une heure du matin. Ou je peux descendre à 10 heures du matin... et je m'en vais à 2h du matin. Ou je travaille 24 heures d'affilée...¹⁰⁶³ »

Payés *muqâwala*, l'ouvrier pouvait ainsi se présenter non plus comme une victime du mode de paiement à la tâche, mais comme un petit entrepreneur (en arabe : *muqâwil*) qui

¹⁰⁶⁰ Entretien avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, juillet 2005.

¹⁰⁶¹ Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2006.

¹⁰⁶² Entretien avec Hishâm Tbeîla, 2006.

¹⁰⁶³ Entretien avec Abû Rashîd, avril 2005.

avait des ouvriers sous sa responsabilité, échappant à l'hétéronomie du salariat, comme le faisait Cheikh Dawwûd Abû Seîr :

« J'étais responsable des ouvriers. Personne ne m'attachait (*ma yurbutnî wâhad*). Je versais (*absut*) ici une *tabkha*, je vais verser là une autre *tabkha*, et là une troisième *tabkha*, je reviens couper celle-ci, et couper celle-là, je vais verser là et reviens couper ici, quelquefois en une journée je travaillais pour quatre usines. Parfois je travaillais 24 heures de suite. (...) Parfois je travaillais pour 6 ou 7 savonneries en même temps¹⁰⁶⁴. »

Alors que cette « liberté » du travail d'« avant » était rétrospectivement valorisée, le rattachement de chaque ouvrier à une savonnerie est vu aujourd'hui comme une sécurité, à cause du peu de savonneries en activité.

« Avant (*min awwal*) il y avait beaucoup de travail. (...) Quand le travail du savon a diminué (*khaf*), on a été obligé de se rattacher à un seul endroit, pour rester attaché à ce travail, parce que le travail du savon en général, ce n'est pas comme avant (*mish zayy awwal*)¹⁰⁶⁵. »

La première Intifada était elle-même rétrospectivement considérée comme une bonne période : les ouvriers de la savonnerie Tûqân me racontaient que pendant les couvre-feux, ils s'enfermaient dans la savonnerie et y dormaient, pour pouvoir travailler. Ici encore, le danger de la situation était occulté pour ne retenir que l'abondance de travail, synonyme de « période en or ». Dans le souvenir de certains ouvriers d'âge relativement avancé, cette période était parfois confondue avec 1967, à cause des couvre-feux qui étaient vus comme une « bonne période », puisqu'il y avait tellement de travail que les ouvriers ne pouvaient l'abandonner, même en situation si dangereuse.

Je m'étonnai au début du fait que l'expression *mish zayy awwal* s'appliquait peu, dans les propos des ouvriers, à une perte de qualité, et notamment de la qualité de l'huile, dans la mesure où le savon de Naplouse n'est plus fabriqué avec de la pure huile d'olive. Certains ouvriers en parlaient : le stéréotype le plus fréquent à ce sujet étant qu'on aurait pu la manger – ou plutôt la boire. C'était ce que disait Abû Samîr : « C'était de l'huile, quelque chose de bien. (...) *Wallâh* tu en bois comme tu boirais de l'eau. (...) Vraiment excellente¹⁰⁶⁶. » Abû Samîr défendait pourtant la qualité de l'huile d'olive importée, disant qu'elle était plus « propre » (*ndîf*), en plus d'être moins chère :

« C'est plus propre pour eux [les savonniers]... ça ne dégage pas de saleté ni rien... et deuxièmement bien sûr c'est moins cher... (...) il n'y a pas assez d'huile, à l'heure actuelle il

¹⁰⁶⁴ Entretien avec Cheikh Dawwûd Abû Seîr, juillet 2005.

¹⁰⁶⁵ Fawwâz Tammâm, lors de l'entretien chez Hishâm Tbeîla, juillet 2006.

¹⁰⁶⁶ Entretien avec Abû Samîr, 2005.

y a de l'huile, mais si les savonneries en prenaient ... tu n'en trouverais pas... Et donc elles prennent de cette huile-là... et c'est mieux pour eux¹⁰⁶⁷. »

Nulle nostalgie, donc, chez les ouvriers des savonneries, d'un passé où le savon de Naplouse aurait été plus « pur », à l'époque où on n'utilisait que de l'huile d'olive locale. Pour les ouvriers des savonneries, la diversification des types d'huile signifia en effet l'augmentation des possibilités de travail et d'ascension sociale ; n'oublions pas qu'elle permit à l'époque à certains ouvriers de devenir petits fabricants¹⁰⁶⁸. Pour eux, l'utilisation de toutes sortes d'huiles, et même de graisses animales était chose naturelle (même s'il restait entendu que l'huile d'olive était le meilleur ingrédient pour le savon), alors que le sujet paraissait tabou pour les anciens propriétaires de savonneries¹⁰⁶⁹.

De fait, c'est surtout en termes de revenus, qui s'imbriquent avec la valorisation symbolique du métier que prend sens, dans la bouche des ouvriers, l'expression « pas comme avant ». Mohannad, lors de l'entretien que je fis avec son père Abû Mahmûd, me dit :

« A l'époque (*zamân*), ils étaient fiers... Il y a longtemps si un « enfant du métier » (*ibn mihnat-sâbûn*) voulait se marier, peu importe qu'il soit emballeur, à la découpe, à la cuisson, on n'hésitait pas... mais maintenant, si tu viens dire : « Je travaille dans le savon »... Ils s'étonnent, c'est quoi ce savon ??? Qu'est-ce que c'est que ça ? Ils veulent le shampooing ! »

Bon revenu, liberté dans le travail, métier et identité sociale symboliquement valorisés : ces évocations / reconstructions du passé doivent se comprendre par leur opposition, point par point, avec l'époque actuelle. Aujourd'hui, le paiement à la tâche est critiqué à cause de la limitation du travail et des longues plages de chômage technique. Le sentiment de déclassement est fort.

Dans ces conditions, et face au manque d'avenir dans le travail du savon, la plupart des ouvriers concluaient qu'ils ne voulaient pas enseigner le métier à leurs enfants. Les fils d'Abû Samîr exerçaient la profession de tailleurs et menuisiers. Il m'affirma énergiquement :

« Je ne leur ai pas appris mon métier. Ce travail... ce n'est pas un bon travail. Même s'ils étaient pauvres, mes enfants je ne les ferais pas travailler là-dedans. (...) Moi je n'ai pas voulu apprendre aux enfants ce travail, j'ai dit non, *khalas*. Ça suffit avec moi, ça suffit¹⁰⁷⁰. »

¹⁰⁶⁷ *Idem.*

¹⁰⁶⁸ Voir *supra*, « Des ouvriers devenus petits fabricants », p. 379.

¹⁰⁶⁹ Voir *supra*, Première partie, p. 198.

¹⁰⁷⁰ Entretien avec Abû Samîr, 2005.

Shâher s'exclamait, s'adressant au vieil ouvrier du *bast* : « Quand tu seras mort, qui va te remplacer¹⁰⁷¹ ? » Lorsque je lui avais parlé de l'existence à Saïda au Liban d'un musée du savon, Fawwâz Tammâm s'était mis à rire : « Bientôt, c'est nous qu'on va mettre dans ce musée, on va nous emballer comme des momies et nous exposer ! » Les ouvriers des savonneries se considéraient eux-mêmes, à l'évidence, comme les derniers « survivants » d'un métier dont la plupart prédisaient la fin d'ici moins d'une dizaine d'années.

Joël Candau définit comme « intragénérationnelle » une mémoire qui « n'a pas vocation à être transmise : elle est portée par les membres d'une génération donnée (...) et est appelée à disparaître avec le dernier d'entre eux¹⁰⁷² ». La mémoire des ouvriers des savonneries, comme mémoire professionnelle, a vocation à être transmise. Elle n'est certes pas, on l'a vu avec l'exemple du syndicat, une mémoire de classe, de luttes ou d'organisation. Un certain nombre de jeunes ouvriers, s'ils exprimaient parfois mépris, raillerie ou rejet face à la mémoire du métier, connaissaient pourtant l'origine de certaines de leurs techniques. Ils pouvaient mobiliser, dans certains contextes de présentation de soi, des éléments d'une mémoire professionnelle qui existait et qui avait été transmise ; elle était renforcée par la mémoire familiale, comme c'est le cas pour celle d'un ouvrier resté fameux : le *'amm* Fahmî al-Masrî.

2°) Légende professionnelle, légende familiale : le *'amm* et les ouvriers égyptiens

Revenons à la légende locale du *'amm*, telle qu'elle me fut contée par son fils, le Hajj Hasan al-Masrî. On a vu que celle-ci retraçait la concurrence, dans le premier quart du XX^e siècle, entre les deux plus grands commerçants de savon, chacun avec son agent servant de cabinet de recrutement pour l'occasion, dans la recherche d'une main d'œuvre « qualifiée » (ils recherchent un *mu'allim*)¹⁰⁷³. Dans le récit du Hajj Hasan, les compétences de son père, alliées à la volonté « d'amélioration » du travail par les grands propriétaires savonniers, prenaient le pas sur la volonté de briser le monopole Tbeïla, et donc de faire venir une main d'œuvre moins chère. Selon lui, le Hajj Ahmad al-Shaka'a aurait en effet été prêt à toutes les garanties pour faire venir Fahmî al-Masrî :

¹⁰⁷¹ Voir *supra*, p. 337.

¹⁰⁷² Candau, J., 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, p. 55

¹⁰⁷³ Voir *supra*, Première partie, « Les ouvriers égyptiens (1) », p. 133.

« Ils sont allés voir mon père. Ils lui ont dit : « On te donnera 7 guinées » (...) Sa femme s'est mise à crier... (...) Ils l'ont convaincu, ils ont écrit une garantie sur son passeport pour 5000 guinées palestiniennes s'il lui arrivait quelque chose à Naplouse. Imagine, la somme... Donc ils ont amené mon père¹⁰⁷⁴. »

Quand Ahmad al-Iskandarânî arriva à Naplouse avec son fils Son'ô et sa fille, il voulut d'abord repartir. La présence de Fahmî, qui épousa ensuite sa fille, l'a encouragé à rester.

« Quand ils les ont amenés ici, ils ont vu leur travail. Mon grand-père n'était pas content, il voulait presque partir (...) Mon grand-père était avancé en âge... Et mon père encore jeune. Comme ils étaient (...) du même pays, mon père aidait mon grand-père. Il a même réussi à le faire rester. (...) Alors que (...) ceux qui sont venus avec mon père (*il cite des noms*) (...) ils sont tous partis. Sont restés seulement mon père et mon grand-père. Et ils ont commencé à former des ouvriers de la région¹⁰⁷⁵. »

Le Hajj Hasan me raconta qu'une fois établis à Naplouse, Ahmad al-Iskandarânî « chez » le Hajj Nimr al-Nâbulî, et Fahmî « chez » le Hajj Ahmad al-Shaka'a, les deux ouvriers égyptiens rassemblèrent autour d'eux des *joq*-s et commencèrent à leur enseigner le métier « à l'égyptienne » (*bil-tarîqa al-masriyya*).

« L'industrie du savon était... (...) ce n'était pas comme aujourd'hui (*mish zayy il-yôm*), science et technique (*'ilm wa fann*) (...) tout d'abord le couteau on ne l'accrochait pas par le milieu... c'était à la main... (...) Deuxièmement, il n'y avait pas l'équerre et le fil. Il n'y avait pas (*fish*). (...) En Egypte, le travail était un peu développé (*mitqaddim chwai*) (...) Parce qu'ils (...) utilisaient l'équerre [pour mesurer] le morceau (*al-falqa*) qu'ils voulaient. (...) Il y a eu aussi des améliorations dans le *tannûr* (...) le *tannûr* et la *falqa*¹⁰⁷⁶. »

Le Hajj Hasan al-Masrî avait ajouté, lors de notre entretien :

« C'est une histoire connue ! Toute la famille Tbeïla la connaissait, quand ces gens sont venus pour les remplacer... Ils me disaient « Ah ! S'il n'y avait pas eu ton père (*law lâ abûk*)¹⁰⁷⁷ ! »

Comme la plupart des légendes, celle de l'origine égyptienne de l'art (*fann*) propre au travail de la découpe était controversée, et remise en cause notamment par des membres de la famille Tbeïla. L'idée d'une concurrence entre ces derniers et les ouvriers égyptiens est elle-même réfutée par un des fils du 'amm, le Dr. Hosnî al-Masrî, professeur de droit à l'université Al-Najâh de Naplouse. Selon lui, les ouvriers égyptiens auraient été amenés pour pallier le manque de main d'œuvre consécutif à la première guerre mondiale, où nombre d'ouvriers des

¹⁰⁷⁴ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰⁷⁵ *Idem.*

¹⁰⁷⁶ *Idem.*

¹⁰⁷⁷ *Idem.*

savonneries auraient été contraints de s'enrôler dans l'armée turque¹⁰⁷⁸. Reste que l'épisode était vivant dans la mémoire des ouvriers, et avait fait l'objet d'une transmission générationnelle. A travers ces récits, et la manière dont ils ont été transmis, le personnage de Fahmî al-Masrî apparaît bien comme une légende professionnelle.

« 'amm al-sinâ'a » : l'oncle de l'industrie

« Tous jusqu'à aujourd'hui ils se souviennent de lui. Jusqu'à aujourd'hui ils disent : « le 'amm Masrî... »

- **Fawwâz** : Ils l'appelaient 'amm...
Oui... Le 'amm Fahmî al-Masrî¹⁰⁷⁹. »

Fahmî al-Masrî, le 'amm, était en effet présenté comme un événement : événement historique, tout d'abord, lors de son arrivée à Naplouse qui brisa le monopole Tbeïla sur la découpe. Cet événement était retransmis par les ouvriers à la découpe, avec ces légères variations qui sont le propre des légendes. Abû Rashîd me raconta :

« Ce métier on l'appelle *tbeïliyya*. (...) du nom de la famille Tbeïla. Leur nombre dans les années vingt (...) a beaucoup diminué. Ils prenaient leur salaire en dinars en or ! (...) Donc le Hajj Ahmad al-Shakâ'a est allé au Caire et a amené trois personnes. Un qui s'appelle Son'o al-Masrî, un qui s'appelle Fahmî al-Masrî, et un autre qui n'est pas resté et s'est enfui. Le Hajj Fahmî est resté¹⁰⁸⁰. »

Ahmad al-Iskandarânî avait en effet comme *laqab* « Abû Son'o », du nom de son fils. C'est probablement la raison de la confusion ici d'Abû Rashîd. Les deux ouvriers égyptiens étaient du reste parfois confondus dans les récits des ouvriers. Événement historique, ensuite, car Fahmî al-Masrî est resté dans les mémoires, on l'a vu, comme l'initiateur de nouvelles techniques, et comme la vraie origine de la profession. Shâher me confia, le jour où je visitai avec lui la savonnerie Salhab (aujourd'hui arrêtée) :

« (...) mon oncle ('ammî), le père de Mûsâ¹⁰⁸¹, qui est très vieux, racontait que l'origine du métier (*asl as-sinâ'a*) vient d'Egypte. Les vieux racontent que c'est lui, le Hajj Fahmî, qui a enseigné le métier à tous les ouvriers. (...) On racontait aussi qu'à l'époque du 'amm on n'attachait pas le couteau autour de la taille pour découper. Mais pourquoi on les appelait *tbeïliyya*, je ne sais pas. »

Selon lui, on racontait également que les instruments (et surtout les couteaux) avaient été apportés d'Egypte. « Ils ont, comme on dit, amélioré l'industrie (*hasanû-l-sinâ'a*) »,

¹⁰⁷⁸ Entretien avec le Dr. Hosnî al-Masrî, 2005.

¹⁰⁷⁹ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰⁸⁰ Entretien avec Abû Rashîd, 2006.

¹⁰⁸¹ Il s'agit d'Abû Mûsâ al-Sakhl.

ajouta alors Abû Khâled, le responsable de la savonnerie Salhab avec qui nous étions en train de boire un thé. Abû Rabi', jeune ouvrier à la découpe d'environ trente-cinq ans à la savonnerie Masrî, disait de Fahmî al-Masrî, « le père d'Abû Mohammad¹⁰⁸² »: « C'était le premier à avoir appris la découpe aux *tbeïliyya*. »

A travers sa transmission, la légende du '*amm* transfigurait, pour emprunter encore une fois les termes de Michel Verret, « les *gesta* de la vie quotidienne en récits héroïques¹⁰⁸³ ». Au nombre des traits de cette « geste », l'amour du '*amm* pour les femmes.

« **Hajj Hasan** : « Mon père s'est marié en 32. Avec la deuxième ! La première est venue... elle restait quelques mois et faisait des aller-retours. Et puis lui il a voulu s'installer ici. Ma mère avait un peu grandi. (...) »

Fawwâz : C'était une femme comblée (*mudallala*) à Naplouse !

Hajj Hasan : Il l'a épousée quand elle était jeune. Mon père était plus âgé (...) il avait 33 ans... et elle 15-16 ans. Il l'a épousée. Elle était égyptienne et lui aussi ! Qui a fait les fiançailles ? Le Hajj Tawfiq Tbeïla et le Hajj Sudqî al-'Asî¹⁰⁸⁴. (...) Ils sont allés la demander à mon grand-père.

Fawwâz : Hajj, moi j'entendais que pour chaque *tabkha* il y avait un cadeau de la part de feu ton père, ou quelque chose de spécial... je ne sais, c'était qu'il la cajolait (*ydallalhâ*) tellement... c'est ce que les vieux racontent... (...) qu'à chaque *tabkha* (...) il lui apportait une livre en or...

Hajj Hasan : Pas seulement elle ; aussi celle qui était en Egypte. C'est vrai ce que tu dis, [mais] celle qui était en Egypte aussi. Mon père partait en fin d'après-midi, il dormait une nuit en Egypte et revenait. Le lendemain, en train ! Il allait à Tulkarem, prenait le train pour l'Egypte, et revenait. Et celle qui était là-bas, quand elle a voulu revenir, il lui a acheté [une maison] là-bas. (...) Il ne l'a pas laissée tomber... Jusqu'à l'exode (*hijra*) en 48¹⁰⁸⁵, [ensuite] il a été séparé d'elle¹⁰⁸⁶. »

Dans ce dialogue auquel j'assistai chez le Hajj Hasan, et qui atteste de la transmission de la légende du '*amm* par « les vieux », on voit deux mémoires en concurrence : la mémoire ouvrière a retenu l'amour du '*amm* pour sa deuxième épouse, la fille d'Ahmad al-Iskandarânî, tandis que la mémoire familiale du Hajj Hasan cherchait à montrer que le '*amm* traitait ses deux femmes avec équité, sans manifester de préférence¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸² On a vu que Husâm al-Masrî, « Abû Mohammad », le dernier fils du Hajj Fahmî al-Masrî, travaillait en effet dans le savon, en plus d'un emploi à mi-temps à la municipalité.

¹⁰⁸³ Verret, M., 1984, *art. cit.*, p. 414.

¹⁰⁸⁴ Il s'agit de deux ouvriers des savonneries : on comprend à leur nom qu'il y en a un du haut (Tbeïla) et un du bas ('Asî).

¹⁰⁸⁵ Il s'agit de la *nakba*, plus communément appelée chez les réfugiés *hijra* (exode). Voir Sfeir, Jihane, 2006, « Le désastre et l'exode. *Al nakba/al hijra*. Imaginaire collectif et souvenir individuel de l'expulsion de 1948 », in Picaudou, N. (dir.), *op. cit.*, p. 37-59.

¹⁰⁸⁶ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

¹⁰⁸⁷ Rappelons que l'Islam autorise jusqu'à quatre épouses, à condition que celles-ci soient traitées par leur mari avec équité.

Amoureux des femmes, initiateur de techniques nouvelles, c'est aussi l'habileté du 'amm qui était présentée comme légendaire. Il est resté la référence en ce qui concerne l'opération la plus « artistique » (*aktar fanniyyan*) de la découpe, l'égalisation du *mafrash* à l'aide du *mâlaj* (« faire le *bast* »), ainsi que pour monter les *tanânîr*.

« On disait qu'on n'avait jamais amené quelqu'un comme lui. Jusqu'à aujourd'hui. (...) Tu le regardais quand il faisait le *bast*... [C'était] comme si tu entendais de la musique, quand il maniait le *mâlaj*. Je n'ai jamais vu quelqu'un qui faisait ça. (*A Fawwâz*) Tu ne l'as pas connu, toi.... Demande à ceux qui l'ont connu, quand il maniait le *mâlaj*, (...) c'était comme s'il jouait de la musique. Et puis le *tannûr*... (...) Il l'élevait à la savonnerie Shaka'a jusqu'au toit ! Tout ça, il y a des témoins, tu peux demander... 'Adel, Abû Ibrâhîm, les vieux, et Sâleh, demande-leur... Non, jusqu'à maintenant il n'y a personne comme lui¹⁰⁸⁸. »

Rareté du savoir des Tbeîla préservé jalousement, qui leur permettait de « prendre de haut » les propriétaires et de se faire payer en or ; héritage des améliorations techniques apportées par les ouvriers égyptiens : dans les propos du Hajj Hasan al-Masrî, la référence à la musique élève ici le critère de savoir-faire des *tbeîliyya*, *al-fann*, jusqu'au domaine des beaux-arts. Héritiers des Tbeîla comme des Égyptiens, les *tbeîliyya*, *al-'ummâl al-fanniyyîn*, sont bien les « ouvriers artistes ».

L'exemple de la légende professionnelle du 'amm et des ouvriers égyptiens montre l'existence d'éléments d'une mémoire proprement ouvrière, qui mêle mémoire du métier et mémoire familiale pour promouvoir *al-fann*, le critère de savoir-faire des *tbeîliyya*. C'est à ce niveau, dans les stratégies de narration et de présentation de soi des ouvriers, que l'on peut repérer des phénomènes de transmission, et/ou, à défaut, des pratiques de remémoration. La promotion de la catégorie de *fann* revenait pour la majorité des ouvriers du haut à se situer dans l'héritage des ouvriers égyptiens, *al-'ummâl al-fanniyyîn*. S'ils refusaient en revanche cette catégorie, c'était alors l'héritage « en bloc » qu'ils rejetaient, témoignant ainsi, comme Mohammad Shakhshîr par exemple, ne se sentir aucune appartenance au groupe.

¹⁰⁸⁸ Entretien avec le Hajj Hasan al-Masrî, mars 2006.

2. Usage(s) de la mémoire et présentation de soi

1°) Un rejet du savon ?

« Moi je n'aime pas ce genre de travail (*ana ma bahob heik shughul*) (...) C'est traditionnel (*taqlîdî*)... il n'y a aucun développement (*tatawwur*). C'est pour ça, à cause des circonstances... [que] je suis resté dans le savon¹⁰⁸⁹. »

Chez Mohammad Shakhshîr comme chez Abû Sâlim à la savonnerie Shaka'a, il existait une véritable volonté d'afficher sa distance avec le travail du savon. Le terme « traditionnel », dans sa bouche, était un adjectif clairement péjoratif. Mohammad mettait en valeur son instruction pour annoncer sa différenciation d'avec les autres ouvriers, desquels il disait : « La plupart... ils sont analphabètes. Ils n'ont pas fait d'études, ne sont pas allés à l'école (...) leur cerveau est desséché (*mujaffaf*) ; [ils ont fait] la même chose toute leur vie... toute leur vie¹⁰⁹⁰... »

Il convient bien entendu de nuancer ces propos, puisqu'on a vu que les ouvriers des savonneries sont presque tous allés à l'école, au moins jusqu'à la quatrième classe (l'équivalent de notre CM1), souvent plus loin et parfois jusqu'au baccalauréat¹⁰⁹¹. On constate néanmoins que par « développement », Mohammad entendait aussi développement personnel, que le travail du savon empêchait, en « desséchant » le cerveau des ouvriers par la répétition quotidienne des mêmes gestes.

Cette distance au travail se manifestait également par le fait que Mohammad était en rupture complète avec la représentation traditionnelle des ouvriers du haut. Celle-ci mobilise et met en scène, on l'a vu, la catégorie de *fann*, art ou technique. Mohammad, à la différence de l'immense majorité des ouvriers du haut (qui ont fait leur apprentissage dès l'enfance), avait appris le travail de la découpe sur le tard, avec son frère. Il n'y avait pas trouvé trop de difficultés. Il se reconnaissait des qualités personnelles pour le travail manuel ; mais le travail de la découpe, selon lui, n'était pas particulièrement « artistique », et demandait seulement de l'habitude (*ta'wîd*) et de la pratique (*mumârasa*).

« Ce n'est pas difficile. Ce n'est qu'une question d'habitude (*bas ta'wîd ash-shaghleh ya'nî*). (...) J'ai commencé d'abord par tamponner, au début j'ai eu quelques difficultés, c'est-

¹⁰⁸⁹ Entretien avec Mohammad Shakhshîr, 2005.

¹⁰⁹⁰ *Idem*.

¹⁰⁹¹ Voir *supra*.

à-dire ... pas des difficultés mais il faut de la pratique (*mumârasa*)... il faut de la pratique pour ce travail. Après, ça va (*âdî*)...

- *Il n'y a pas d'art...*

Non...

- *Même pour monter les tours* (*tashbîk*) ?

Pour ça (*bin-nisba lat-tashbîk*) peut-être qu'il y a de l'art (*mumkin fî fann*). C'est-à-dire... ça dépend des gens¹⁰⁹²... »

Pour Mohammad, le métier d'ouvrier des savonneries n'était en rien un héritage auquel s'attachait une identité familiale ou professionnelle. S'il en affichait un tel dénigrement, c'était aussi parce sa famille ne possédait aucun attachement hérité au métier, qui lui permette de présenter ce « retour » au savon autrement que comme un déclassement. Son frère n'avait pas fait d'études et avait appris le travail du savon avec un voisin de la famille 'Annâb, famille qui travaillait traditionnellement dans le savon (en général à la découpe).

« Il y avait notre voisin... Il travaillait dans une savonnerie. Un vieil homme, de la famille 'Annâb. Un de ces enfants a travaillé dans la savonnerie (...) et mon frère ... il a quitté l'école tôt...il a travaillé avec celui-là¹⁰⁹³. »

C'était bien par défaut qu'il avait dû, à son tour, suivre son frère, par contrainte économique et absence d'alternative (*badîl*). La présentation de soi de Husâm al-Masrî, le dernier fils du Hajj Fahmî al-Masrî (le '*amm*') (il travaillait en 2005 à la découpe à la savonnerie Masrî), montre, *a contrario*, une revalorisation du métier. Le déclassement que représentait, dans une certaine mesure, son « retour » au travail du savon, était contrebalancé, pour lui, par la mise en avant dans son discours d'une mémoire et d'un héritage familial : celui des ouvriers égyptiens.

Husâm al-Masrî avait passé son baccalauréat, puis avait étudié la comptabilité dans un institut privé. Il travailla ensuite au Koweït comme comptable. Après la première guerre du Golfe et son retour à Naplouse¹⁰⁹⁴, il se fit embaucher comme ouvrier de construction à la municipalité, et reprit le travail du savon qu'il avait appris avec son frère aîné le Hajj Hasan. Lorsque je le rencontrai pour la première fois à la savonnerie Masrî, loin de dénigrer son travail actuel, Husâm al-Masrî se présenta d'emblée dans la lignée des « ouvriers artistes » (*al-'ummâl al-fanniyyîn*), et me parla immédiatement de ses origines égyptiennes, en me contant la légende de l'arrivée de son père et de son grand-père dans les années 1920, « amenés » par le Hajj Ahmad al-Shaka'a et le Hajj Nimr al-Nâbulî. Husâm était « revenu »

¹⁰⁹² Entretien avec Mohammad Shakhshîr, 2005.

¹⁰⁹³ *Idem*.

¹⁰⁹⁴ Les Palestiniens furent expulsés du Koweït, en « riposte » au soutien apporté par Yasser Arafat à Saddam Hussein.

au savon : l'insistance sur le caractère artistique (*fannî*) du travail était un moyen de justifier son déclassement en le renversant, et en « regonflant » le métier face à l'interlocuteur. Par le rappel de sa généalogie, et se présentant comme descendant des *'ummâl fanniyyîn*, il l'inscrivait en outre dans une tradition familiale célèbre, retransmise et réinventée dans le petit monde des ouvriers, et qui comporte sa part de créativité. Notons que le Dr. Hosnî al-Masrî, deuxième dans les fils du Hajj Fahmî, lorsque je l'avais rencontré à l'université Al-Najah, avait au contraire affiché une franche réticence devant le rappel, un rien naïf, que je lui fis de ses origines « prolétaires ». Loin de revendiquer son origine égyptienne, il tenta en revanche de rapprocher son nom de famille (« l'Égyptien ») de celui des Masrî de Naplouse, afin de se rattacher à une identité citadine et nâbulsiê « de souche ».

Quant à Abû Sâlim, j'avais été très frappée par la véhémence avec laquelle il m'avait affirmé qu'il « détestait » le travail du savon. Lors de l'entretien enregistré que nous avons effectué un après-midi à la savonnerie Shaka'a, le mot « je déteste » (*bakrah*) était revenu une bonne dizaine de fois. J'avais hésité à utiliser l'enregistreur, craignant sa réaction ; le caractère relativement incongru de la situation l'incita pourtant à la confiance. Il parlait tout en travaillant, et diminua même le volume de la télévision qui était en marche, pour ne pas nuire à la qualité de l'enregistrement. Après l'entretien, Abû Sâlim me posa un certain nombre de questions sur mon statut, mon mariage et le sens de ma démarche dans les savonneries. Il me répéta plusieurs fois qu'une « fille arabe ne pourrait pas faire ce que [je] fais[ais] ». Ce premier entretien avait suscité sa curiosité, et il donna lieu à une série de conversations informelles à la savonnerie Shaka'a (avant que son directeur ne me congédie). Abû Sâlim y insistait énormément sur le fait que « chaque personne a différents aspects dans sa vie ». En ce qui le concernait, il mettait l'accent sur son statut d'homme religieux, et tentait d'orienter la conversation sur la comparaison entre le Coran et les Evangiles (sujet sur lequel je me sentais pour le moins mal à l'aise), plutôt que sur « le savon » et « les ouvriers ». « Ce sont des gens simples, leur vie tient en trois mots... », me disait-il.

Il n'est pas inutile de préciser ici, puisqu'il est question de présentation de soi, qu'il s'agit sans doute de la difficulté la plus grande que j'ai rencontrée pour faire parler les ouvriers des savonneries d'eux-mêmes, de leur trajectoire et de leur expérience. Nombre d'entre eux affirmaient en effet « n'avoir rien à dire », et paraissaient ne pas comprendre que je puisse m'intéresser à un sujet aussi trivial¹⁰⁹⁵. Je réussis le plus souvent à contourner cette

¹⁰⁹⁵ On peut faire le même constat pour d'autres groupes en position de dévalorisation sociale, ou, comme le disent Beaud et Weber, qui ne se sentent pas assez « légitimes » pour parler face à un magnétophone (Beaud, S., Weber, F., 1997, *op. cit.*, p. 193). Un exemple emblématique en est par exemple les chômeurs ou les Rmistes.

difficulté en affirmant qu'au contraire, je voulais écrire « un livre » sur eux, auxquels personne ne s'était jusqu'à présent intéressé en détail ; je dus, dans certains cas, renoncer à utiliser l'enregistreur.

2°) Mémoire des techniques : une mémoire « intragénérationnelle » ?

Quelques jours après mes « débuts » à la savonnerie Tûqân, j'avais apporté avec moi le fascicule d'Husâm Sharîf. Je commençai par le montrer aux membres de l'assemblée autour du bureau d'Amîn. Il eut un grand succès¹⁰⁹⁶. Amîn ouvrit le livre sur le bureau, et se mit à lire le tableau récapitulatif des savonneries de la vieille ville, en prenant à partie l'assemblée sur l'emplacement de tel ou tel bâtiment. A un moment donné, Abû Zayn Fatâyer l'interrompit pour dire qu'il y avait une « erreur ». Son frère Abû Khalîl, qui travaillait depuis plus de cinquante ans à la savonnerie Tûqân, me répéta souvent par la suite, de la même manière, qu'il y avait une « erreur » dans mon livre. Rappelons que leur père Khalîl, et leur oncle paternel Mahmûd avaient exploité chacun une savonnerie dans la vieille ville, dans les années 1970 ; Abû Khalîl passait encore aujourd'hui une partie de ses après-midi à la savonnerie de son père, la savonnerie dite « de la Dame¹⁰⁹⁷ ». Abû Khalîl et Abû Zayn opposaient ainsi leur connaissance pratique et familiale à la prétendue vérité énoncée par le livre.

Dans le même temps, Abû Khalîl affirmait sa connaissance des discours savants, en me disant qu'il existait un livre « plus gros » sur les savonneries¹⁰⁹⁸. Un jour, après m'avoir cité, par leur nom, un grand nombre de savonneries de la vieille ville (il disait avoir travaillé « dans toutes »), il m'expliqua qu'il ne faisait pas confiance au livre de Husâm Sharîf, car disait-il, « on n'y parlait pas du *qelî* », ni du fait qu'on versait autrefois du calcaire sur le *mafrash*, pour le *bast*, avant que les ouvriers égyptiens n'introduisent l'usage d'étaler une feuille de papier. Précisons que, de fait, Husâm Sharîf mentionne dans son fascicule et l'usage du *qelî*, et la pratique ancienne de verser de calcaire sur le sol. Mais ce qui nous importe ici,

(*Ibid.*, p. 194-195). Stéphane Beaud en conclut que « tous les enquêtés ne sont pas interviewables », *ibid.*, p. 191.

¹⁰⁹⁶ Après avoir vu ce livre, Amîn me prit subitement plus au sérieux : le livre avait à l'évidence augmenté ma « cote » auprès de lui. Il se mit à dire à qui voulait l'entendre que je « savais des choses que lui-même ne connaissait pas sur les savonneries ».

¹⁰⁹⁷ Il y vend du savon en poudre et du savon « rond ».

¹⁰⁹⁸ Le livre dont il parlait est très probablement l'ouvrage d'Ihsan Nimr *Tarîkh jabal Nâblus w al-balqa'*, qui n'est pas un livre sur l'industrie du savon, mais sur l'histoire de Naplouse et des familles. Il comporte en effet, on l'a vu, un chapitre sur « l'industrie du savon », dans lequel il retrace le devenir de la savonnerie Yûsufiyya ou « de la Dame », qui avait été reprise par Khalîl Fatâyer.

c'est que la connaissance profonde et « historique » de l'industrie du savon qu'Abû Khalîl voulait afficher se réclamait à la fois du savoir des livres, et d'une mémoire pratique et familiale, qui lui permettait de contester certains ouvrages. Abû Khalîl, ainsi, se présentait comme la référence pour me fournir des informations : il se désolait d'ailleurs que je passe autant de temps avec la *joq* des quatre ouvriers de la découpe. Il me dit, un jour que je passais le voir dans sa savonnerie : « Je te vois toujours discuter avec eux, *inti mitwahmeh ma'hum* (tu te fais des illusions sur eux), mais eux ils ne connaissent rien... »

La proximité de la famille d'Abû Khalîl avec celle du *mu'allim* était, elle-même, attestée par un livre : il m'expliqua que son père avait été cité dans « le livre en mémoire d'Abû Dawwûd¹⁰⁹⁹ » comme faisant partie des amis proches. Les ouvriers à la découpe, du reste, ne contestaient pas ce savoir-mémoire d'Abû Khalîl, qui s'appuyait sur plus de cinquante années de présence à la savonnerie Tûqân, ainsi que sur la transmission familiale de son père Khalîl. Lorsque nous parlions des anciennes savonneries qui avaient fermé, ou lorsque je demandai des précisions sur des événements anciens ayant trait à l'industrie, ils me disaient que la personne la mieux à même de me renseigner était Abû Khalîl. Fawwâz me raconta un jour qu'avant, « mais il y a très longtemps, je ne m'en rappelle pas », il y avait d'autres marques à la savonnerie Tûqân. Ayman renchérit : « Ça fait très longtemps, peut-être que le *fil* (l'éléphant, *laqab* donné par les ouvriers du haut à Abû Khalîl Fatâyer) s'en souvient ».

Shâher se moquait néanmoins du *fil*, quand ce dernier évoquait les noms des savonneries dans les années 1930, affichant ainsi sa distance avec cette mémoire. Celle-ci, attestant d'une longue expérience des savonneries, fait contrepoint à la connaissance « savante » provenant de l'autorité des livres ; elle pouvait s'en réclamer parfois, comme la contester, au nom d'une connaissance pratique, acquise par expérience ou transmission orale.

Le qelî : une mémoire perdue ?

On a vu dans les chapitres précédents que l'industrie du savon de Naplouse, malgré une apparente continuité, a connu des transformations au cours du XX^e siècle, tant dans les procédés de fabrication que dans ses ingrédients. Anciennement mélange d'huile d'olive locale et de *qelî* de la steppe, le savon de Naplouse est aujourd'hui fabriqué avec de l'huile raffinée italienne et de la soude caustique allemande.

¹⁰⁹⁹ Il s'agit de Hâfez Dawwûd Tûqân, le frère aîné d'Amîn, décédé en juillet 2005.

Abû Khalîl accusait Husâm Sharîf de « ne pas parler du *qelî* ». L'usage de cette matière était peu connu des ouvriers. La majorité d'entre eux avaient travaillé avec l'huile d'olive locale, qui disparut progressivement de la fabrication du savon blanc à partir des années 1970-80. La soude caustique, en revanche, avait été introduite dans la fabrication du savon dans les années 1920. L'usage du *qelî* n'était un souvenir vivant que pour les ouvriers âgés de plus de 70 ans : c'est que la plante dite *barilla*¹¹⁰⁰ avait été temporairement réintroduite et réutilisée, pendant la deuxième guerre mondiale, afin de remplacer la soude caustique qui n'arrivait plus en Palestine. Abû Samîr, qui avait 11-12 ans en 44-45, gardait de la méthode de préparation du *qelî* un souvenir assez précis ; même s'il confondait, dans son récit, la plante elle-même et le produit alcalin (*qelî*) qui en était issu.

« La soude, là, il n'y en avait pas, pendant la guerre [la deuxième guerre mondiale]. (...) Elle n'arrivait plus.

- *D'où est-ce qu'elle venait ?*

Eh bien, d'Allemagne ! (...) Donc elle ne venait plus. Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Ils sont revenus au travail d'avant. D'il y a 200 ans, ou 150 ans. (...) [Il y avait] comme une plante... on l'appelle *qelî*. (...) Ils ont apporté (...) cette plante, ils (...) la broyaient... ils la mettaient dans un trou... grand et profond comme ça, et puis il y a quelqu'un qui avait (...) un pilon en bois comme ça... (...). Ils le mélangeaient avec de la chaux... et ils y mettaient de l'eau et tout... (...) ça faisait comme du *maftûl*¹¹⁰¹ (...) C'était un travail... fatigant. Ils remplissaient là (...) on appelait ça des *hwâd* (pluriel de *hawd*, « bac »)... des trous... un là, un là... [il y en avait] sept-huit comme ça... chacun avec un diamètre de peut-être 50-60 cm. Ils en remplissaient ces trous (...) avec de l'eau. Et ils laissaient tremper... comme on dit... pour que la matière qui est dedans s'incorpore, puis ils ouvraient un bout de bois... pour que ça descende. (...) Il y avait encore un *hawd* en dessous. Ils l'enlevaient de là, en bas et le remettaient par-dessus. (...) Une fois, deux fois, trois, quatre, cinq fois ils le faisaient. Chacun s'occupait d'un *hawd*. Tu vois ? (...)

- *Ça c'était pendant la deuxième guerre mondiale ?*

Oui, en 44.

- *Le travail des *hwâd*, tu les as vus travailler comme ça ?*

Oui, je l'ai vu... Dans toutes les savonneries il y en a... Toutes elles travaillaient comme ça avant¹¹⁰²... »

Les ouvriers de la génération d'Abû Samîr et du Hajj Hasan al-Masrî avaient donc travaillé le *qelî* ; ceux de la génération de Fawwâz en avaient entendu parler par leurs aînés ; mais ils en avaient une connaissance imprécise. Lors d'un de mes entretiens avec le Hajj Hasan al-Masrî, celui-ci m'avait parlé, on l'a vu, du travail « d'avant », avec le *qelî*¹¹⁰³ ; Fawwâz l'interrompit pour lui demander si le *qelî* était « une plante (*'uchba*) ». Le Hajj

¹¹⁰⁰ C'est ainsi que Doumani la nomme. Je pense pour ma part que ce nom provient de la région où poussait cette plante, la *baryyya*. Voir *supra*, Première partie, « ... du *qelî* à la soude », p. 76.

¹¹⁰¹ Le *maftûl* est un plat palestinien à base de blé : le couscous local. Abû Samîr compare ici la préparation du *qelî* à celle de la graine.

¹¹⁰² Entretien avec Abû Samîr, 2005.

¹¹⁰³ Il s'agissait alors de critiquer, par comparaison, la paresse actuelle des ouvriers du bas.

Hasan lui répondit qu'il s'agissait d'une matière « chimique » (*mawâd kimâwiyya*) et entreprit d'expliquer que le travail du *qelî* « était une torture » (*kânat tit'azzib*). Quant aux plus jeunes ouvriers, comme Shâher ou Mohannad, ils ne connaissaient pas cette technique. Lorsqu'Abû Samîr me parla pour la première fois à la savonnerie Tûqân de la plante apportée par les Bédouins à partir de laquelle on produisait le *qelî*, Shâher exprima son étonnement.

Un autre exemple permet de montrer à la fois cette méconnaissance, par les jeunes ouvriers, des anciennes techniques mais aussi, *a contrario*, leur intérêt pour celles-ci. Lors de la petite conférence que je donnai au centre culturel français de Naplouse en juin 2005, j'avais invité Amîn Tûqân (qui ne put venir à cause d'un décès dans sa famille), mais aussi les ouvriers des savonneries Tûqân et Masrî¹¹⁰⁴. Fawwâz Tammâm était venu avec sa femme et ses deux filles, Mohannad et Abû Nimr de la savonnerie Masrî étaient là, ainsi qu'Abû Salîm (« intermédiaire » à la savonnerie Masrî), et deux emballeurs (Salâh et Abû Sâmîr, fils de Mahmûd Fatâyer), respectivement aux savonneries Tûqân et Masrî.

J'évoquai tout d'abord l'aspect historique de la fabrication du savon, son rôle dans la position sociale des grandes familles, la transformation de ses ingrédients¹¹⁰⁵. Puis, je projetai quelques photos du travail à la savonnerie : la cuisson, la découpe, le *bast*... La présence des ouvriers joua un grand rôle dans le succès de la conférence. Ils se reconnaissaient sur les photos et s'interpellaient par leur nom ; l'ambiance était bon enfant. A la fin de la présentation, un buffet était offert par le centre. Mohannad vint m'apporter une assiette pleine : « *Allah ya'tîkî-l-âfîeh* (que Dieu te donne la santé)¹¹⁰⁶ », me dit-il. Il souriait et paraissait à la fois ravi et impressionné. « Sais-tu que c'est la première fois que j'entends parler de cette plante (*hada-l-nabât*) ? ». Il parlait de la plante dont on faisait le *qelî* (que j'avais appelée *barilla*, suivant Doumani). Il me demanda ensuite les références des livres dont « j'avais tiré ces informations », en me disant qu'il n'aurait jamais imaginé, au début, la « taille » (*hajm*) de ma recherche.

De fait, cette conférence constitua une sorte de tournant dans mon enquête : les ouvriers se mirent à la considérer avec beaucoup plus de sérieux, et s'en montraient à la fois contents et fiers. Fiers, tout d'abord, car ma présentation au centre culturel français avait inscrit leur travail quotidien, face à un public de Nâbulûsîs, dans la tradition séculaire et le patrimoine citadin de Naplouse. Pour ces ouvriers victimes, on l'a dit, de la dévalorisation

¹¹⁰⁴ Je n'avais alors pas commencé mes visites à la savonnerie Shaka'a.

¹¹⁰⁵ J'ai commenté *supra*, Première partie, p. 178-179, la réaction du public n'appartenant pas au monde de la savonnerie à la nouvelle que l'huile utilisée venait d'Italie.

¹¹⁰⁶ Cette expression est utilisée dans de multiples circonstances, notamment pour saluer les efforts accomplis par une personne, dans quelque domaine que ce soit.

symbolique de leur métier, cela n'était pas anodin. J'avais contribué à revaloriser leur image face à leurs concitadins, parfois même simplement leur famille : la femme de Fawwâz (Umm¹¹⁰⁷ Badawî), en particulier, me dit qu'elle était très contente d'être venue, car, me dit-elle, « Abû Badawî ne les emmenait pas faire du tourisme à la savonnerie ». Fiers ensuite, parce qu'ils avaient participé à l'enquête en me fournissant nombre d'informations. Enfin, ma légitimité de chercheur se trouvait augmentée, auprès de jeunes ouvriers comme Mohannad, par le fait que je connaissais des choses « qu'ils ne connaissaient pas », par exemple l'usage du *qelî*.

D'après Joël Candau, la mémoire des techniques est « fragile, fugace et ne va pas au-delà de cinquante ou soixante ans après interruption de la pratique¹¹⁰⁸ ». Cette mémoire connaît aujourd'hui, chez les ouvriers des savonneries, un processus d'extinction, similaire à la mémoire des anciennes savonneries dans la vieille ville, détruites ou disparues, qui s'est perdue faute de traces visibles. Elles ne sont plus aujourd'hui connues que des personnes âgées les ayant vues, ou en ayant entendu parler par leurs aînés. Ainsi de la savonnerie Fakhr-al-Dîn dans la rue Faqûss, près du *dîwân* de la famille du même nom, que je recherchais à l'occasion d'une visite dans la vieille ville :

Après être devenue un pressoir à olives (*ma'sara*), elle est maintenant un four à pain (*furn*). Les jeunes gens assis devant le *furn* nous informent que la *ma'sara* a fermé en 1990 et que le *furn* a ouvert en 1992. C'est la famille Qamhiyya qui a travaillé là ; les gens du quartier ne s'en souviennent pas comme d'une savonnerie : « Nous, on a toujours connu cet endroit comme étant un pressoir », nous disent les deux jeunes gens¹¹⁰⁹.

Il en est de la mémoire de techniques anciennes (comme l'usage du *qelî*) comme de celle des anciennes savonneries dans la vieille ville : elle est en train de se perdre après l'extinction de la pratique, faute d'utilité pratique, sociale et/ou symbolique à la transmettre. Elle est encore connue de quelques ouvriers âgés ; la jeune génération ne la connaît plus. Mohannad, en me demandant des précisions bibliographiques sur le *qelî*, exprimait néanmoins son intérêt pour l'histoire de son métier.

Dans le contexte d'extinction de la profession et de son manque d'avenir, c'étaient les ouvriers eux-mêmes, leur savoir pratique et leurs souvenirs, qui en constituaient la mémoire vivante. Un savoir qui leur permettait de se constituer en référence pour tout ce qui concernait

¹¹⁰⁷ Umm signifie « mère ». Les femmes sont couramment appelées par le nom de leur fils aîné « Umm Fulân », « mère d'Un Tel », tout comme les hommes « Abû Fulân », « père d'Un Tel ».

¹¹⁰⁸ Candau, J., 1996, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁰⁹ Extrait du journal de terrain, juin 2007.

les détails techniques de la fabrication du savon : on l'a vu à propos d'Abû Khalîl Fatâyer, qui contestait certaines des informations contenues dans le livre d'Husâm Sharîf. Si ce fascicule avait eu, de manière générale, du succès auprès des ouvriers¹¹¹⁰, ils cherchaient également à positionner leur savoir par rapport à ce livre : la plupart des informations sur la fabrication du savon provenaient en effet d'entretiens avec des ouvriers et anciens ouvriers. Cheikh Ayman me dit qu'il connaissait l'auteur, et que son frère Cheikh Dawwûd avait « beaucoup aidé pour le livre ». Lorsque je regardais les ouvriers du haut travailler, ils avaient à cœur de me donner des informations précises que je ne pouvais trouver ailleurs : le *mafrash* de la savonnerie Tûqân contenait « 3000 morceaux de savon », qu'ils avaient tamponnés en une heure et demie. Shâher, évoquant ses souvenirs à la savonnerie Salhab où il avait travaillé étant enfant, me dit qu'ils y faisaient aussi des *tananîr*, mais mieux qu'à la savonnerie Tûqân, car il y avait plusieurs *tananîr* l'un dans l'autre. « A cause de la place », ajouta-t-il. « Tu n'as jamais vu ça, hein ? ». Les quatre ouvriers à la découpe me dirent également que si ma soutenance de thèse avait été à Amman, ils seraient venus pour « m'encourager », et « m'aider à répondre aux questions ». Sollicités par mon intérêt, les ouvriers évoquaient fréquemment des souvenirs liés à leur métier dans les savonneries. Le rapport au *turâth*, dans toute son ambivalence, s'exprimait à travers ces souvenirs, ainsi que la manière que les ouvriers avaient de se les réapproprier. A travers, également, des pratiques que j'appelle « chargées de mémoire » : pratiques qui, sans affirmer explicitement la transmission ou la remémoration, témoignaient d'un rapport intime au passé. Je restitue ici pour finir certains de ces souvenirs et pratiques. S'il est vrai, comme l'écrit Michel de Certeau, que « [l]es lieux sont des histoires fragmentaires et repliées, des passés volés à la lisibilité par autrui, des temps empilés qui peuvent se déplier mais qui sont là plutôt comme des récits en attente et restent à l'état de rébus¹¹¹¹... », saisir la mémoire vivante, c'est aussi être attentif à la manière dont les souvenirs, « temps empilés » ou repliés, se déplient.

3°) Pratiques du souvenir, arts de la mémoire

Lors du premier mois que je passais à la savonnerie Tûqân, j'avais abondamment photographié les ouvriers sur mon appareil numérique ; j'en avais ensuite fait quelques tirages afin de les leur donner. Shâher, en particulier, me remercia chaleureusement : il avait mis la

¹¹¹⁰ Ils appréciaient en particulier les photographies qui avaient été prises une vingtaine d'années plus tôt ; certains d'entre eux y figuraient.

¹¹¹¹ De Certeau, Michel, 1990, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris, p. 163.

photo où il « faisait le *bast*¹¹¹² » en fond d'écran de l'ordinateur de la maison. Cette distribution fut le prétexte à évoquer le souvenir d'autres photos, où on voyait Shâher encore enfant, avec son frère Khaled, en train d'emballer le savon à la savonnerie Tûqân dans la vieille ville.

Les souvenirs des ouvriers étaient généralement attachés à des lieux particuliers : ils parlaient souvent de la savonnerie Tûqân dans le Qariûn (*fî-l-hâra*). Le souvenir était embelli. Un jour que j'examinai le tampon de la savonnerie Tûqân à la marque des deux clés (*muftâhayn*), Shâher me dit que le vieux tampon qu'ils utilisaient dans la savonnerie en haut (*fawq*)¹¹¹³ était plus beau que celui-ci. « Là-bas le travail était mieux, même si c'est la même huile et le même procédé ». Je suggérai que c'était peut-être parce qu'ils y travaillaient en étant plus heureux. « Il y a de ça (*fî minno hada al-hakî*) », me répond-il, songeur.

Shâher gardait une affection particulière pour la savonnerie Salhab, où il avait travaillé « le plus longtemps », alors qu'il était adolescent. Dès 2005, il me proposa d'aller la visiter. Ce n'est pourtant qu'en 2007 que nous nous y rendîmes ensemble. Ouvrons une brève parenthèse pour préciser que lors de mes fréquentes visites dans la vieille ville, j'avais pu constater que la plupart des anciennes savonneries étaient laissées à l'abandon, certaines fermées avec du béton comme la savonnerie 'Abd al-Hâdî. J'entendais parfois, lorsque je partais en quête de ces anciennes savonneries, divers projets, lancés à la cantonade, sur « ce que l'on pourrait faire » avec un tel espace. C'était le cas, par exemple, de la savonnerie Tâher :

La savonnerie Tâher se trouve dans la rue Faqûss du quartier Est de la vieille ville, dans un recoin. Nous demandons au marchand de *mukhallalât* (pickles) dans le marché si nous pouvons visiter l'intérieur. Il nous prévient que la savonnerie est fermée depuis cinq ans. Il l'avait reprise en location de la famille 'Abd al-Majîd, qui l'avait fermée pendant la première Intifada, et y préparait ses *mukhallalât*. Maintenant que toutes les ventes se sont effondrées (« je ne vends même pas un seau par jour... »), il a fermé l'espace de la savonnerie. Il y règne un frais délicieux par cette chaleur. Il plaisante : « Si vous avez un projet, je suis votre associé. Tu ne sais pas à quoi j'ai pensé aujourd'hui ? A en faire un café. On mettrait seulement dix tables, en été on tournerait à dix tables par jour, il suffit de carreler par terre... Avec le frais ici, ce serait la belle vie¹¹¹⁴... »

Les ouvriers des savonneries me parlaient souvent de la possibilité de monter un « projet » pour transformer telle ou telle savonnerie de la vieille ville (dont ils connaissaient

¹¹¹² Rappelons que « faire le *bast* », c'est-à-dire égaliser le mélange de savon sur le *mafrash* à l'aide du *mâlaj*, est l'opération considérée comme la plus difficile et artistique (*aktar fanniyyan*) du travail du haut.

¹¹¹³ *Fî-l-hâra* (dans le quartier), *fawq* (en haut), *juwwa* (à l'intérieur) : c'est ainsi que les ouvriers désignaient la savonnerie Tûqân dans la vieille ville, aujourd'hui arrêtée.

¹¹¹⁴ Extrait du journal de terrain, juin 2007.

le propriétaire) en café, en restaurant. La situation politique instable, cependant, réduisait généralement ces projets à rester lettre morte, ou paroles en l'air. Il aurait fallu l'intérêt d'une « association » (et sans nul doute son financement) pour de telles réalisations. C'est ce que disait Ibrâhîm Rantîssî, à propos de la savonnerie familiale dans la vieille ville : « Si une association venait, et voulait faire quelque chose, je ne sais pas, du *turâth* [patrimoine], *turâth*... on n'est pas contre¹¹¹⁵. » Certaines anciennes savonneries de la vieille ville avaient été réaménagées : c'était le cas de la savonnerie 'Arafât, que l'architecte Nasîr restaurait pour en faire un centre culturel pour enfants¹¹¹⁶, ou encore de la savonnerie 'Abd al-Haq, aujourd'hui aménagée en minoterie. Il s'agissait pourtant de notables exceptions. Disons simplement pour l'instant, et pour refermer cette parenthèse, que lorsque nous arrivâmes à la savonnerie Salhab avec Shâher, son état de décrépitude ne m'étonna pas vraiment¹¹¹⁷. Dans la savonnerie désaffectée, je pus voir Shâher partir en quête de ses souvenirs.

Shâher demande l'autorisation de monter à l'étage pour regarder et se rappeler de vieux souvenirs. Au premier : sur le sol poussiéreux il y a encore les tampons de la savonnerie aux différentes marques. Shâher me montre l'une d'entre elles, « les deux fleurs » (*wardatayn*) qui a fait des problèmes à Salhab avec Tûqân¹¹¹⁸.

« Pour ma recherche », Shâher m'expliqua le différend qui avait opposé Salhab à Tûqân, une vingtaine d'années auparavant : Salhab avait en effet adopté le nom de marque « les deux fleurs », *wardatayn*, qui paraissait à Tûqân trop proche de sa propre marque *muftâhayn*. Shâher en profita pour me rappeler que de nombreux problèmes de ce genre s'étaient posés par le passé : ainsi de la marque Shâkûshayn « les deux marteaux » de la savonnerie Abû Rûss, dont le logo ressemblait fort aux deux clés de chez Tûqân...



Document 14. Les marques Muftâhayn et Shâkûshayn : coïncidence ou contrefaçon ?

¹¹¹⁵ Entretien avec Ibrâhîm Rantîssî, août 2005.

¹¹¹⁶ Voir *supra*, Première partie, « Une sortie par l'exportation ? », p. 210.

¹¹¹⁷ Pour la description de la savonnerie désaffectée, voir *supra*, Première partie, p. 193.

¹¹¹⁸ Extrait du journal de terrain, juin 2007.

Mais ce qui me frappa le plus, lors de cette visite, fut le comportement de Shâher. La visite était ponctuée de remarques : « Là on versait le savon... et là on s'asseyait pour boire le café... là on montait les *tanânîr*, les uns dans les autres... ». Alors même qu'il arborait dans le travail une attitude de raillerie et de quasi-cynisme, brisant souvent la définition de la situation posée par l'équipe des ouvriers, je constatai que le lieu suscitait chez lui un souvenir parfois ému : il cherchait son nom sur les murs, avec une joie un peu enfantine ; il me montrait, au milieu de gribouillages divers à la teinture rouge, son nom « Shâher al-Sakhl », à milieu d'autres inscriptions plus anciennes comme « Umm Kulthûm est décédée en 1975 ». La visite de la savonnerie Salhab ressemblait, pour Shâher (et toutes proportions gardées) à un petit pèlerinage ; il y recherchait des traces de son passé. Embelli par le souvenir, ce « prince charmant de passage, qui réveille, un moment, les Belle-au-bois-dormant de nos histoires sans paroles¹¹¹⁹ », le « passé » renvoyait à cette époque heureuse de l'industrie, où le travail semblait interminable ; c'était aussi l'époque de son adolescence. Shâher reprenait, dans ses propos, les *topoî* de ses aînés : il m'expliqua qu'à l'époque, ils descendaient à 2h du matin travailler chez Salhab, jusqu'à 6h avant d'aller chez Tûqân. Je demandai : « Mais pourquoi à 2h du matin, et pas l'après-midi par exemple ? » Il me répondit : « Pour y arriver (*'ashân nlaheq*) ! A l'époque il y avait beaucoup de travail, on travaillait aussi l'après-midi ; et puis ce savon-là [le vert] sèche plus vite que l'autre ».

Prince charmant de passage, en effet. Les traces du passé, réveillées par le souvenir, pouvaient faire revivre un temps la savonnerie Salhab, telle que la recréait Shâher dans ses propos. Une fois le « charme » retombé, on retrouvait la savonnerie telle qu'elle se présente à l'heure actuelle : sale, en désordre, impression accentuée par l'attitude de son patron. Assis dans le noir, l'air totalement déprimé, Abû Khâled Salhab parlait du « progrès et de la technologie (*at-tatawwur wa at-teknulûgia*) » qui avaient causé la « mort » du travail du savon¹¹²⁰. Shâher ressentit vite le besoin de s'en aller.

« La dispersion des récits indique déjà celle du mémorable. En fait, la mémoire, c'est l'anti-musée : elle n'est pas localisable », a écrit Michel de Certeau¹¹²¹. Dispersée, parcellaire et fragmentée, une mémoire vivante s'exprimait dans les souvenirs des ouvriers qui « jaillissaient » à la faveur d'une conversation, d'une question anodine, d'une rencontre,

¹¹¹⁹ De Certeau, M., 1990, *op. cit.*, p. 163

¹¹²⁰ Voir *supra*, Première partie, p. 193.

¹¹²¹ De Certeau, M., 1990, *op. cit.*, p. 163.

éveillés par un lieu ; des souvenirs qu'ils aimaient à se rappeler, malgré leur attitude de rejet du métier.

C'était également une mémoire, mémoire pratique, qui s'exprimait dans l'ensemble du savoir-faire des ouvriers des savonneries, expérience (*khibra*) ou art (*fann*), toutes dispositions acquises que Bourdieu désigne par le terme d'habitus. Elle passait par la reproduction de gestes qui s'apparentent à ce que Marcel Mauss appelle des techniques du corps, dont l'apprentissage et la transmission se font par une « imitation prestigieuse », c'est-à-dire « des actes qui ont réussi et que [l'enfant ou l'adulte] a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui¹¹²² ».

La reproduction des gestes techniques, si elle était issue d'une imitation, était cependant réappropriée par chaque ouvrier, chacun ayant sa manière de tenir le couteau, de manier le *mâlaj*, de monter des *tananîr* ou d'emballer le savon ; chacun ouvrier avait son style ou sa « patte ». J'examinai un matin les savons posés sur les tables roulantes, après la découpe, qui allaient être montés en *tananîr*. Je plaisantai sur le tampon : « Si c'était moi qui avais tamponné, ce serait plus joli ». Les ouvriers m'avaient en effet fait marquer au tampon quelques morceaux de savon, au début de mon enquête (avec une seule main !), pour « essayer ». Shâher les regarda, et me dit que c'était lui qui les avait marqués : Ayman, me fit-il remarquer, tapait plus fort. « Abû Amjad croit toujours que la *tabkha* est molle quand il voit son tampon, mais il ne sait pas qu'Ayman a la main lourde (*bishidd*, littéralement « il serre » ou « il tient fort ») ». Il me montra la profonde empreinte laissée par Ayman sur les cubes de savon, tandis que lui avait la main « plus légère » (*akhaf*).

On pouvait, ainsi, déterminer des « degrés » d'habileté. On a vu que le '*amm* était la référence absolue en ce qui concernait le travail de la découpe. Shâher me parla de son père, qui avait travaillé trente ans dans une savonnerie, mais était incapable de tamponner avec les deux mains. Cheikh Ayman, en parlant de l'époque où il travaillait à l'emballage, avec son frère Cheikh Dawwûd, à la savonnerie Shaka'a, affirmait fièrement : « On m'appelait *malik al-laf* (le roi de l'emballage) ». A la savonnerie Masrî, c'était Abû Sâmîr, le cousin germain d'Abû Khalîl Fatâyer, qui emballait le savon, souvent avec l'aide de son fils Sâmîh. Ce dernier était âgé de 25 ans en 2005, et terminait avec peine des études d'administration à l'université Al-Najâh. Il se montrait avec moi très provocateur, me demandant constamment « ce que je lui voulais au savon », affirmant que mon sujet était *fâshel* (nul). Ma présence toutefois l'amusait, sans doute en raison de la distraction qu'elle représentait. Sâmîh emballait

¹¹²² Mauss, Marcel, 1950 (8^e édition), *Sociologie et anthropologie*, sixième partie « Les techniques du corps », Paris, PUF, p. 369.

« plus vite que son père » : je le chronométrai un jour, à sa demande (nous constatâmes qu'il emballait un peu plus de vingt savons par minute). Malgré ses railleries continues sur le caractère « arriéré » (*mutakhallif*) du travail du savon, il me confia une fois qu'il ne détestait pas l'emballage : il laissait ses mains travailler, tandis que son esprit s'en allait vagabonder ailleurs.

Cette mémoire pratique de gestes techniques, mémoire du corps actuellement possédée par les ouvriers, semble, elle aussi, vouée à l'extinction, faute de renouvellement des générations, et de réelle volonté de transmission de la part de ses dépositaires. Abû Murâd m'assura que « personne » n'enseignait le métier à ses enfants :

« Le travail du savon n'est pas sûr, aujourd'hui on travaille, mais on est restés quatre mois sans travailler (...) pour moi, c'est fini, il n'y a pas autre chose, mon corps s'est habitué à ce travail, mais pour mes enfants, ça ne va pas¹¹²³. »

Si le métier d'ouvrier des savonneries est en train de s'éteindre, certaines traditions qui y sont liées persistent pourtant : j'évoque ici, avant de conclure, celle de fabriquer, à l'usine en dehors des horaires de travail, ou à la maison, du savon rond et parfumé (*mutayyeb*).

Le savon parfumé, entre pratique économique et art de la mémoire

La fabrication du savon était dans le temps (*fî-l-mâdî*) monopolisée par certaines familles (...). Maintenant ce monopole des familles tend à disparaître, les ouvriers appartiennent à tous les secteurs de la société ; il n'existe pas de monopole, sauf en ce qui concerne le savon parfumé (*mutayyeb*)¹¹²⁴.

Husâm Sharîf distingue, dans son fascicule, plusieurs « genres » (*anwa'*) de savon de Naplouse : le savon blanc, fait avec de la « pure huile d'olive » ; le savon vert, fait avec de l'huile de *jift* ; le savon « fin » (*nâ'em*, c'est-à-dire en poudre), blanc ou vert, fait avec les restes de la *tabkha* ramassés et moulus, utilisé dans le nettoyage des sols et comme lessive. Il mentionne également un quatrième genre de savon, le savon parfumé (*mutayyeb*) : celui-ci est fait à partir des restes de savon blanc sur les bords du *mafrash*, après la découpe. Certains ouvriers achètent ce reste, l'écrasent, le teignent avec des teintures naturelles, y ajoutent des huiles parfumées, et les modèlent en différentes formes géométriques, dont la plus fréquente est la ronde. « Ils (...) et lissent sa surface avec un verre plus petit que la boule ; ils tournent

¹¹²³ Entretien avec Abû Murâd, 2005.

¹¹²⁴ Sharîf, H., 1999, *op. cit.*, p. 46.

la boule sur le dessus du verre jusqu'à ce qu'elle devienne lisse¹¹²⁵. » D'après Sharîf, cette fabrication était monopolisée par la famille Tbeîla.

A Naplouse, certains ouvriers fabriquaient encore du savon parfumé. On en trouvait dans certains magasins, par petits lots de trois ou quatre, souvent en forme de boules aux couleurs vives, dans des paniers en osier et maintenus par du nylon. Si la fabrication de savon parfumé avait été à l'origine un monopole familial, cela n'est plus le cas à l'heure actuelle. Certains ouvriers reprenaient cette tradition familiale ou professionnelle, afin de se constituer une entrée d'argent indépendante du travail à la savonnerie.

Mohannad al-Kukhun, par exemple, confectionnait du savon parfumé à la savonnerie Masrî en dehors de ses horaires de travail. Cette pratique était une façon d'occuper son temps libre, lors des longues plages de chômage technique ; activité à but lucratif, puisque le savon était destiné à la vente. Mais il s'agissait aussi de s'approprier un « art » déjà pratiqué par son père. Mohannad passait en 2005 beaucoup de temps à la confection de ses savons parfumés : il en faisait de différentes tailles et formes (sphériques, cubiques), essayait divers parfums, me demandant parfois mon avis.

Fawwâz Tammâm, qui fabriquait aussi du savon parfumé, présentait cette pratique comme un travail indépendant et une innovation personnelle. Il m'expliqua qu'il s'était « spécialisé » dans cette fabrication : elle lui permettait de se singulariser (à travers la diversification et l'innovation), afin de s'assurer un revenu indépendant. Il affirmait en outre y avoir une ambition plus « artistique » : il ne confectionnait pas seulement des boules ou des formes géométriques, mais réalisait aussi des sculptures :

« Moi, ensuite (...) j'ai commencé à en faire un *hobby* (*hiwâya*) (...) j'ai commencé à devenir artiste (*tfannanet*) dans le domaine du savon, c'est-à-dire que j'en fais (...) de formes différentes, comme des boules de billard, j'en fais en forme de fruits (...) des pommes, des poires... (...) Par exemple j'ai fait un tableau à l'université Al-Najâh... chez le directeur de l'université (...) c'est le logo de l'université (...) avec du savon, (...) [c'est] l'aigle en train de voler, et je l'ai colorié aux couleurs du drapeau palestinien¹¹²⁶. »

Fawwâz Tammâm était régulièrement invité à des expositions de produits sur le patrimoine, à Damas ou dans d'autres villes du monde arabe. Il avait donc acquis une certaine ambition dans cette élaboration. Pour cela, il s'était également lancé dans la confection de savon avec différentes sortes d'huiles. C'était, bien entendu, à une échelle plutôt réduite.

« J'ai une ambition dans la vie, c'est que j'aime l'indépendance, (...) en ce moment j'ai un peu d'indépendance dans mon travail privé, mais... j'espère que je pourrai avoir mon indépendance entière, faire une petite entreprise, (...) tout seul... »

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹¹²⁶ Entretien avec Fawwâz Tammâm, 2005.

- *Qui ait un rapport avec le savon, ou...*

Oui, dans le savon, (...) par exemple en ce moment j'ai ma production, et je le distribue par exemple au Mall, au Brazili [autre magasin de Naplouse] ... donc j'aimerais bien avoir plus d'indépendance (...) peut-être que je suis le seul qui ait cette ambition (...) j'essaye d'en faire un art (*bahâwwel atfannan*) de ce travail du savon¹¹²⁷. »

Précisons que peu d'ouvriers fabriquaient le savon parfumé : ils se trouvaient donc, de fait, en concurrence directe, d'autant plus qu'ils se connaissaient tous plus ou moins personnellement. A la savonnerie d'Abû Khalîl Fatâyer, on fabriquait aussi du savon parfumé : c'était le fils d'Abû Khalîl, Abû Samra (qui travaillait aussi comme porteur à la savonnerie Tûqân) qui le confectionnait. Il s'agissait, bien entendu, d'une concurrence économique ; mais c'était aussi une concurrence de « prestige », qui engageait leur image et celle de leur métier. J'achetais régulièrement des boules de savon parfumé pour faire des cadeaux, ou les exposer dans l'ONG de Hakîm qui les revendait afin de se financer. J'en achetais tout d'abord à Fawwâz, puis à Abû Khalîl lorsque je découvris qu'il en avait en grande quantité. Un jour à la savonnerie Tûqân, Abû Khalîl me demanda « pourquoi [je n'étais] pas revenue [lui] acheter du savon parfumé : j'en ai plus de 300 », me dit-il.

Je ris et lui dis que je ne peux tout de même pas tout lui acheter. Mûsâ renchérit : « Qu'est-ce qu'elle en ferait ? (*Shû bidha fthum* ?) ». S'ensuit une discussion avec Fawwâz sur qui fait les meilleurs savons et surtout les meilleurs rapports qualité-prix. Abû Nimr¹¹²⁸ s'intéresse à la conversation, et demande à Abû Khalîl combien il lui vendrait le savon ; « Tu fais des infidélités à Fawwâz », dit Shâher ; « Mais c'est qu'il fait des soldes ! » s'exclame Khâled¹¹²⁹.

Pour Mohannad tout comme pour Fawwâz Tammâm, la confection de savon rond correspondait à une appropriation personnelle du travail, qui déterminait des pratiques de continuation. Reprenant l'héritage des « ouvriers artistes », ils se constituaient un métier personnel, et qu'ils souhaitaient indépendant. Fawwâz, qui refusait d'enseigner le métier à ses fils, faute d'avenir, disait en revanche enseigner à « toute sa famille » à faire du savon parfumé.

- *Tu n'as pas pensé à enseigner le métier à tes enfants ?*

« *Wallâhî (Il hésite)* j'aurais aimé, mais... la situation du savon n'encourage pas... (...) la situation empire, à cause du shampoing (...) et tous ces trucs... (...) Mais moi... ce qui m'aide un peu, c'est que j'ai un travail en plus, dont je t'ai parlé... j'ai fait un *hobby* de ce travail du savon (...) au début c'était un métier (*mihna*), mais à la fin c'est devenu un *hobby* (*hiwâya*).

- *Tu aimes ça ...*

¹¹²⁷ *Idem.*

¹¹²⁸ Abû Nimr, après la fermeture de la savonnerie Masrî, a été embauché à la savonnerie Tûqân.

¹¹²⁹ Extrait du journal de terrain, savonnerie Tûqân, juillet 2007.

Oui j'aime ça, (...) et même ce travail artistique que je fais, je l'enseigne, à ma femme et à mes enfants¹¹³⁰... »

La pratique reste donc vivante et ne se perd pas (encore), en dépit de l'extinction de l'industrie. Si la mémoire de l'industrie s'éteint, la fabrication du savon, pourtant, continue. Des pratiques de continuation sont observables, comme la fabrication de savon parfumé, liées d'une manière ou d'une autre à la mémoire du métier, et qui renvoient aussi à la contrainte économique qui pèse sur les ouvriers des savonneries.



Photo 45. Le savon rond de Mohannad, en train de sécher...



Photo 46. Le savon rond, prêt à la vente.

¹¹³⁰ *Idem.*

Conclusion de la troisième partie : pour les ouvriers des savonneries, quel *turâth* ?

Le déclin du métier, la disparition de certaines des pratiques qui lui sont liées, jusqu'à l'extinction du groupe social des ouvriers lui-même, a permis de saisir ce métier comme un *turâth*, ensemble de pratiques et de savoir-faire qui faisaient l'objet d'une transmission. Si de nombreux ouvriers des savonneries avaient en effet « hérité » du métier de leur père, dans quelle mesure celui-ci correspondait-il, pour eux, à cette construction sociale qu'on appelle le *turâth* ? Il faut, ici, réaffirmer la profonde ambivalence des rapports entre l'extinction de l'industrie, et la désignation du métier d'ouvriers des savonneries comme *turâth*. C'est parce que leur métier s'éteint, qu'il apparaît sans avenir et « mourant » (*mayyet*), pour reprendre un terme employé par Shâher, que beaucoup d'ouvriers en ont une attitude de rejet. Dans le même temps, c'est précisément cette situation d'extinction qui fait du métier un *turâth*, et les rend dépositaires d'un savoir-faire qui paraît soudain d'autant plus précieux qu'il est en train de disparaître. Cette extinction, on l'a vu, a pour les ouvriers des conséquences très concrètes en termes de baisse des revenus, et de l'étroitesse des reconversions possibles.

Le constat selon lequel le souci du patrimoine naît quand l'activité désignée comme telle, menacée ou en voie de disparition, ne remplit plus sa fonction économique, est devenu un poncif¹¹³¹. A travers l'observation de la précarité de certains des ouvriers (pas tous) et de la dégradation de leurs conditions de travail, leurs préoccupations et la réalité qu'ils semblaient vivre ne peuvent qu'apparaître en décalage avec la reconstruction exotique et « passéiste » d'un métier en *turâth*. Un exemple très frappant de ce décalage est la conférence que je donnai au centre culturel français : pour les ouvriers, la constitution de leur savoir-faire en *turâth*, objet du patrimoine de la ville et, à ce titre, digne d'un intérêt auprès de leur concitadins, passait par un discours extérieur, qui leur en livrait une image « positive » : ils étaient ravis, du reste, d'y apprendre des choses qu'ils « ne savaient pas ». Le métier devenait *turâth*, pour eux aussi, par le détour d'un regard extérieur, parce qu'une « chercheuse étrangère » s'y intéressait.

Faut-il en conclure que c'est le regard de l'anthropologue qui, animé d'un désir de « réhabilitation », constitue une pratique (un métier, un savoir-faire) en *turâth*, en mettant en relation et établissant des faisceaux de sens entre fragments d'histoires et éléments apparemment disparates – « histoires de vie », description de savoir-faire, souvenirs épars – précisément parce que cette pratique est en train de disparaître ? C'est très certainement le cas, au moins en partie. Pourtant, si décalage il y a, cette construction (ou constitution) ne me

¹¹³¹ C'est ce que rappelle, entre autres, H. P. Jeudy, 1990, « Introduction », in Jeudy H. P. (dir.), *op. cit.*

semble pas totalement étrangère aux préoccupations des ouvriers eux-mêmes. Tout d'abord, ainsi que je l'ai rappelé en première partie, un « savoir-dire » sur l'industrie du savon comme *turâth* est déjà en partie constitué à Naplouse. Certains traits de l'industrie étaient (re)connus comme typiques, passages obligés du visiteur extérieur mais aussi des « enfants de la ville » : que l'on songe, par exemple aux étudiants et journalistes venant faire articles ou « rapports » sur la savonnerie. Les ouvriers eux-mêmes, dans leurs représentations, avaient conscience de ce discours de la tradition, qu'ils pouvaient reprendre ou rejeter¹¹³². *Turâth*, le métier le devenait aussi au travers même de mes échanges quotidiens avec les ouvriers ; c'était en m'expliquant, avec minutie et (pourquoi le nier ?) fierté un geste, un souvenir qu'ils contribuaient à le constituer eux-mêmes comme tel. L'analyse des mémoires ouvrières a permis de montrer, en outre, toute l'ambivalence de la fierté du métier, ainsi que les limites d'une approche qui réifierait ces mémoires en un « musée localisable », pour reprendre les termes de Michel de Certeau.

Dans cette troisième partie, j'ai aussi abordé, par un autre biais, la question de l'appartenance de la savonnerie au monde « domestique » tel qu'il est décrit par Boltanski et Thévenot : le paternalisme y est la norme, comme c'est toujours le cas, on l'a dit, dans nombre de petites industries en Palestine qui souvent aussi des affaires familiales. On a vu pourtant que ce mode de gestion semblait en train de changer, se rapprochant de modèles plus « marchands ». La subite attaque d'Amîn, en août 2006, qui l'éloigna durablement des affaires de la savonnerie, apparut tout d'abord comme un « accélérateur » des changements de gestion que j'ai analysés en première partie, tandis que la savonnerie Masrî fermait, selon une décision de son conseil d'administration à Amman. Dans quelle mesure la logique de profit commençait-elle à remplacer, pour les grandes familles propriétaires, la logique patrimoniale ? C'est l'objet, entre autres, de ma quatrième et dernière partie.

¹¹³² Voir *supra*, introduction de la troisième partie.

Quatrième partie.

La savonnerie sans Amîn : patrimoine et pouvoir familial

« (...) l'évolutionnisme implicite de notre temps définit le présent comme changeant dans une direction connue. Mais la direction est-elle réellement connue ? Et les conséquences pour certaines personnes sont-elles vraiment sûres ? »

Sally Falk Moore¹¹³³

¹¹³³ Moore, S. F., 1987, *art. cit.*, p. 727. Je traduis (de l'anglais).

Aux alentours du 15 août 2006, je dus me rendre en Jordanie pour faire renouveler mon visa. Afin d'entrer dans les Territoires palestiniens occupés, le visiteur doit en effet obtenir à la frontière un visa israélien de tourisme de trois mois. Un grand nombre de résidents en Palestine, ne pouvant obtenir un visa de long séjour, sont dans l'obligation de renouveler ces visas tous les trois mois, en sortant du pays. C'est le cas notamment de conjoint(e)s étranger(e)s de Palestinien(ne)s, ou encore de personnel d'ONG. C'était aussi le mien. En ce matin du mois d'août, je me rendis donc à la savonnerie Tûqân pour prévenir Amîn que j'allais m'absenter quelques jours. Il était assis à son bureau avec Salâh al-Masrî¹¹³⁴, et lui parlait du *musakhan* (poulet rôti et servi sur un pain spécial, garni d'oignons, d'huile d'olive et d'une épice rouge appelée *summâc*¹¹³⁵) qu'il avait mangé la veille. Puis, ils se mirent ensemble à réfléchir à ce qu'ils allaient manger au petit-déjeuner. Amîn envoya Sultân, son secrétaire, acheter des figes, et téléphona au *rubo'* (Abû Râmî), pour qu'il se joigne à eux.

Ce fut la dernière fois que je vis Amîn Tûqân à la savonnerie. En 2006 en effet, le gouvernement israélien lança une campagne visant à empêcher la reconduction des visas de trois mois. Le visiteur voulant renouveler son entrée se voyait expulser et apposer la mention *Entry denied* sur son passeport¹¹³⁶. C'est exactement ce qui m'arriva : lorsque je voulus revenir à Naplouse après quelques jours passés à Amman, les autorités israéliennes me refusèrent l'accès, alléguant des « raisons de sécurité », et je fus contrainte de rentrer en France un mois plus tôt que prévu. A la fin du mois d'août 2006, j'appris par la directrice du centre culturel français de Naplouse qu'Amîn venait d'avoir une attaque cérébrale. Après quelques jours passés dans un hôpital de Naplouse, pendant lesquels Diana resta constamment à ses côtés, il fut rapidement transféré dans une clinique à Hertzliyya en Israël. Pour pouvoir suivre une physiothérapie, il s'installa ensuite dans un confortable hôtel de bord de mer. Lorsque je rentrai à Naplouse en avril 2007, pour un troisième et dernier séjour de terrain, Amîn était à Hertzliyya depuis déjà huit mois. Quelques mois plus tard, en août, il succomba à une deuxième attaque, au terme d'une année complète d'exil.

¹¹³⁴ Rappelons que Salâh al-Masrî, fils de Hikmat al-Masrî, était le directeur du *hadaf*.

¹¹³⁵ Il s'agit d'un plat typiquement palestinien, surtout cuisiné dans les villages.

¹¹³⁶ A la suite de campagnes de protestations, les Israéliens ont mis en place une politique de « cas par cas » en coopération avec l'Autorité palestinienne. Cependant, ils pratiquent toujours le *Entry denied*, et de nombreuses personnes (personnel d'ONG, chercheurs ou simples visiteurs) sont régulièrement refoulées aux frontières aériennes et terrestres.

Un autre événement d'importance était survenu en janvier 2007. Lorsque je me rendis à la savonnerie Masrî, peu de temps après mon retour, je trouvai Abû Salîm¹¹³⁷ seul. Une barrière en métal avait été placée à côté de la *halla* ; je découvris avec stupeur que la savonnerie Masrî avait fermé. Abû Salîm m'expliqua que les ouvriers avaient touché leur argent ; la société Hajj Tâher al-Masrî n'avait gardé que lui, le « protégé » de la famille, pour veiller sur la savonnerie désormais inactive.

La fermeture de la savonnerie Masrî : la victoire d'une logique de profit ?

On a vu dans la première partie que les trois familles Masrî, Shaka'a et Tûqân maintenaient leur savonnerie au nom d'enjeux plus symboliques qu'économiques. Elles la préservaient « pour le nom », selon une logique patrimoniale qui s'imbriquait avec des facteurs « sentimentaux¹¹³⁸ ». Ces savonneries, pourtant, semblaient vivre une sorte de sursis : au-dessus d'elles était suspendue, telle une épée de Damoclès, la question de « l'après ». La savonnerie, on l'a vu, n'occupait plus qu'une place très mineure dans les affaires des grandes familles nâbulsiês ; sa place comme pilier de notabilité, marque de pouvoir et de prestige, était elle aussi en train de changer. Que deviendrait-elle, en l'absence d'un fils de famille pour reprendre les affaires ? A la savonnerie Tûqân, même si la question de « l'après-Amîn » n'était jamais explicitement évoquée, on se souvient des propos de Diana (« (...) la nouvelle génération, à Amman, (...) tu crois qu'ils vont vouloir garder quelque chose qui leur rapporte *peanuts* seulement *to keep things historical* ? *Definitely not* »), ainsi que des scénarios qu'elle formulait sur une éventuelle reconversion de l'espace de la savonnerie¹¹³⁹.

En mai 2007, je rencontrai 'Imâd al-Masrî, et je lui demandai pourquoi ils avaient fermé la savonnerie. Sa réponse fut la suivante :

« On a compté l'année dernière... elle [la savonnerie] gagne 1000 dinars par mois... *it's nothing*. (...) Mes amis me disent... [c'est] 'aîb [honteux]¹¹⁴⁰ que tu la fermes... parce que... c'est du *turâth*, et la famille (*al-'â'ila*)... et Naplouse... et le savon de Naplouse... Tu vois ? Mais si le conseil d'administration me dit d'arrêter, j'arrête... Si le choix me revenait à moi, non, je la garde... mais le conseil d'administration a dit non... les « grands »... (*al-kbâr*)¹¹⁴¹. »

¹¹³⁷ Rappelons qu'Abû Salîm est le gardien de la savonnerie Masrî.

¹¹³⁸ Voir *supra*, conclusion de la première partie.

¹¹³⁹ Voir *supra*, Première partie, p. 122-123.

¹¹⁴⁰ Pour la définition du terme de 'aîb, voir *supra*, Première partie, p. 136.

¹¹⁴¹ Entretien avec 'Imâd al-Masrî, 2007.

‘Imâd al-Masrî, évoquant en particulier le *‘aîb* et le *turâth*, opposait de manière très claire la logique patrimoniale, celle du nom qui s’imbrique avec l’appartenance à la ville (logique que j’ai développée dans la première partie)¹¹⁴², à une logique prenant en compte le seul profit (« la savonnerie gagne 1000 dinars par mois, *it’s nothing* »). La première était formulée par les membres de la communauté citadine à Naplouse. La deuxième, par les « grands », c’est-à-dire les membres du conseil d’administration et décideurs dans les affaires de la famille : Mohammad al-Masrî (le *beîk*), mais surtout son frère Sabîh al-Masrî, richissime homme d’affaires et, on l’a vu, l’un des hommes les plus influents dans le domaine des investissements régionaux¹¹⁴³. ‘Imâd, depuis sa position sur la scène locale de Naplouse, se présentait comme impuissant face à cette logique de profit venant « de l’extérieur » (*barra*), des « grands » à Amman, aujourd’hui tournés vers le monde des investissements et des affaires, et de plus en plus détachés de la logique d’appartenance locale. Pour ces « grands », le nom de famille (*ism al-‘â’ila*) n’est pas pris dans une configuration uniquement locale, mais se comprend dans le contexte des affaires familiales à une échelle internationale. Dans le cas de la famille Masrî, la logique de profit et de rentabilité semblait bien avoir pris le pas sur la logique patrimoniale de préservation de l’héritage familial, vue comme une affaire de « sentiments ».

« Ils m’ont dit : “*Business is business*”, oublie les sentiments ». Mets les sentiments de côté, le travail c’est le travail. C’est comme ça que les “grands” parlent. Sentiments, et Naplouse et tout... Mets ça de côté. Il y a du *business* maintenant, du travail (*fî business halla, fî shughul*) (...) Qu’est-ce qu’on peut dire ? (...) Donc, *khalas*¹¹⁴⁴... »

Dans la deuxième partie de ce travail, la description des séances d’Amîn a permis d’amorcer une réflexion sur le sens de la notabilité locale à Naplouse ; j’y ai insisté en particulier sur le sentiment du passage des générations, et de l’appartenance à une autre époque qui réunissait les membres du petit cercle. J’avais pourtant avancé l’hypothèse que les séances d’Amîn révélaient moins la fin d’un monde et l’avènement d’un autre, que la reconfiguration des critères du pouvoir familial. Les notables locaux étaient toujours des notables ; c’était le sens attaché à leur pouvoir qui changeait¹¹⁴⁵. De la même façon, la fermeture de la savonnerie Masrî signalait moins le remplacement d’un ordre de justification par un autre (de la logique « du nom », logique patrimoniale, par une logique de profit

¹¹⁴² Voir *supra*, Première partie, « *‘aîb*, savonneries et nom de famille », p. 136 et suivantes.

¹¹⁴³ Si le conseil d’administration de la société Hajj Tâher al-Masrî est actuellement présidé par le *beîk*, il y a peu de doute sur le fait que le réel décideur est Sabîh.

¹¹⁴⁴ Entretien avec ‘Imâd al-Masrî, 2007.

¹¹⁴⁵ Voir *supra*, Deuxième partie, p. 311-312 et conclusion de la deuxième partie, p. 331 et suivantes.

associée, pour parler comme Boltanski et Thévenot, à un ordre marchand), que la recomposition des valeurs associées au nom des grandes familles, et la transformation de leur sens. C'est ce processus de recomposition des critères de la grandeur familiale (sans préjuger du sens ultime de ces changements) qui constitue la toile de fond de cette quatrième et dernière partie. Elle s'appuie sur la description du moment d'histoire que représentèrent la maladie, puis la mort d'Amîn, dans la vie de la savonnerie Tûqân.

La savonnerie sans Amîn comme moment d'histoire

Lorsque je revins à Naplouse en avril 2007, dans le contexte de la fermeture de la savonnerie Masrî, grande était pour moi la tentation de considérer la maladie d'Amîn, puis sa mort, comme un pas supplémentaire dans une marche inexorable vers la fermeture de la savonnerie, puis la fin de l'industrie du savon. Cette maladie semblait en effet concrétiser les scénarios formulés par Diana : leur principal obstacle n'était-il pas la présence d'Amîn à la savonnerie, pour qui elle était, plus qu'une source de revenus, un cadre de vie ? La situation que je découvris en avril 2007, pourtant, loin d'être planifiée (en fonction d'une fermeture de la savonnerie par exemple), était au contraire tout à fait inédite.

Comme je ne me trouvais plus à Naplouse à la fin août 2006, je n'avais pas pu recueillir les diverses réactions « à chaud » à la nouvelle de la maladie d'Amîn. A mon retour, la situation était stabilisée : Amîn, en convalescence à Hertzliyya, restait à la tête de la savonnerie. En son absence, mais en prévision, officiellement, de son retour, le comptable Abû Amjad assurait l'intérim. Tout un dispositif, sur lequel on reviendra, avait été mis en place pour gérer au mieux la distance qui séparait Amîn de Naplouse, distance compliquée du fait que son séjour se situait en Israël. L'attaque d'Amîn, conjointe à son éloignement de Naplouse, créait en fait une situation paradoxale dans la vie de la savonnerie Tûqân. Plutôt donc que d'« écraser » ce que cette situation pouvait avoir de surprenant par une lecture téléologique, j'ai organisé cette quatrième partie à la manière d'un récit, en essayant de donner toute sa place à la description des changements et recompositions que la maladie d'Amîn suscita, et en m'appliquant à ne pas occulter ce que l'avenir réservait d'hésitations, de tâtonnements et d'imprévu pour les acteurs. Le récit n'est pourtant pas purement événementiel, ni strictement chronologique. A titre de fil conducteur, il se déroule tout d'abord à partir des conséquences de l'éloignement d'Amîn de la savonnerie Tûqân. Celles-ci peuvent, en effet, être envisagées à différents niveaux.

Des conséquences à plusieurs échelles

Au niveau très local, l'éloignement d'Amîn représentait un épisode particulier dans la vie de la savonnerie : on a vu dans la première partie que sa présence représentait, aux yeux d'Abû Amjad, un frein à la gestion plus managériale de l'entreprise prônée par ce dernier. Abû Amjad tendait du reste déjà à prendre plus de responsabilités dans les affaires de la savonnerie. L'éloignement d'Amîn, bien qu'*a priori* temporaire, semblait lui laisser le champ libre pour gérer l'entreprise dans un sens plus conforme à l'air du temps. Abû Amjad modifia considérablement la gestion de type paternaliste pratiquée par Amîn, et entreprit de poser davantage de normes au travail.

Un autre élément notable, conséquence de l'éloignement d'Amîn, était l'accentuation des désaccords entre Diana et Abû Amjad. On a vu dans la troisième partie que Diana critiquait l'attitude de ce dernier envers les ouvriers. En 2007, semblant mal supporter sa promotion au titre de directeur intérimaire, elle ne fréquentait plus que rarement la savonnerie, et ne perdait pas une occasion de le mettre en cause, lors de nos rencontres en privé ou dans le bureau de la société. Ces conflits, qui se manifestaient comme personnels, m'apparurent comme étant, en réalité, des conflits de pouvoir au sein de la société Tûqân, dont l'un des enjeux latents était la relation avec le président du conseil d'administration Farûq Tûqân (Abû Khalîl). Ce dernier continuait à diriger la société depuis ses résidences à Amman et Abû Dhabî, en venant à Naplouse environ une fois par mois. C'est enfin, à un troisième niveau, sur le cours de mon enquête que l'éloignement d'Amîn eut une conséquence importante : il m'incita à me pencher plus précisément sur celui qui apparaissait comme le décideur dans les affaires de la famille, à savoir Farûq Tûqân. A partir du dispositif mis en place pour gérer la situation créée par l'éloignement d'Amîn, j'ai pu m'intéresser au fonctionnement du pouvoir transfrontalier de ce « pivot¹¹⁴⁶ » familial, en particulier du rôle de son ancrage local, et des appuis qu'il lui procurait en termes de réseaux immédiatement mobilisables.

Dans le chapitre 10, je présente la nouvelle gestion menée à la savonnerie Tûqân par Abû Amjad, ainsi que les réactions des ouvriers et de Diana, sur fond des conflits entre le comptable et son assistante. Les transformations des modes de gestion eurent des

¹¹⁴⁶ J'emprunte ce terme à Lamia Radi (Radi, L., 1997, *op. cit.*). Je ne m'attarde pas ici sur la définition de ce terme, ni sur les analyses de Lamia Radi, sur lesquelles je reviendrai à plusieurs reprises au cours de cette partie.

répercussions immédiates sur les rapports de travail, ainsi que sur l'ambiance régnant dans le petit monde de la savonnerie. Il me faut, à ce propos, avertir le lecteur du peu de distance critique de ma perception « à chaud » de cette période. Comme je l'ai déjà indiqué, mon empathie pour les ouvriers me faisait presque naturellement épouser leur cause. Ce manque d'objectivité s'accrut après l'attaque d'Amîn : à moi aussi, Amîn me manquait, et pas plus que les ouvriers ou Diana, je n'aimais le « remplaçant ». La gestion d'Abû Amjad est donc abordée essentiellement à partir de points de vue négatifs, dans la mesure où c'étaient ceux des principaux « alliés¹¹⁴⁷ » de mon enquête. Je tente néanmoins de tempérer cette perception en rétablissant ce que les rapports de travail devaient aux circonstances, et non à un caractère « méchant » d'Abû Amjad qui s'opposerait à la « bonté » d'Amîn.

Le chapitre 11 est orienté plus précisément autour du dispositif mis en place pour Amîn, et de la personne de Farûq Tûqân. Ce n'est qu'en juillet 2007 que j'eus l'occasion d'avoir un entretien avec le *big boss* des sociétés Tûqân. En comparant le pouvoir au niveau local que j'avais caractérisé pour Amîn dans la deuxième partie au pouvoir du « pivot » familial représenté par Farûq, on peut se faire une idée de l'articulation, dans le fonctionnement du pouvoir de la famille, entre local et global.

La description de ce moment de la vie de la savonnerie Tûqân se clôt, à la manière d'un épilogue, sur la deuxième attaque, puis la mort d'Amîn. J'y montre comment le réseau familial se mobilisa pour faire face à cet événement, dans lequel je fus impliquée de manière particulière. A la demande explicite de Farûq Tûqân en effet, l'attaque d'Amîn fut d'abord tenue secrète à Naplouse. Je fus néanmoins mise au courant de tout ce qui se passait, dans les moindres détails, par Diana, et me rendis par trois fois avec elle à l'hôpital de Tel Aviv, où Amîn avait été transféré. Au-delà de l'aspect affectif que cette séquence d'enquête représenta pour moi, ce récit permet de poser, ultimement, la question de la place de la famille Tûqân dans le domaine plus large du patrimoine nâbulî.

¹¹⁴⁷ Pour la définition de ce que Florence Weber appelle un « allié » lors de l'enquête de terrain, voir *supra*, Introduction générale, p. 39.

Chapitre 10. La vie d'une savonnerie (3). L'absence d'Amîn : un changement d'ambiance à la savonnerie Tûqân

Le jeudi 26 avril 2007, vers 9 heures et demie du matin, je me rendis pour la première fois à la savonnerie Tûqân « sans Amîn ». Le rez-de-chaussée était envahi de cartons emballés dans du nylon bleu. J'aperçus Mûsâ, qui me salua avec enthousiasme, puis Khâled, enfin Samîr et Abû Samîr. Je m'assis un instant à côté du meuble-bureau d'Amîn, désormais vide, et leur posai la question d'usage : « Comment va le travail (*kîf ash-shughul*) ? » Khâled sourit : « *Nâyîm* (ça dort) », me répondit-il. Cela faisait un mois qu'ils étaient arrêtés. Une *tabkha* était pourtant en route ; d'ici deux jours, les ouvriers du haut reviendraient découper. Khâled m'expliqua que c'était maintenant Abû Amjad qui supervisait le travail et payait les ouvriers. Farûq Tûqân, le président du conseil d'administration, venait environ toutes les trois semaines, pour vérifier que tout se passait bien. Il en profitait pour rendre visite à Amîn à Hertzliyya.

Abû Amjad sortit de la pièce-bureau du directeur pour me saluer, et m'invita à prendre une tasse de café *sada*. En entrant dans la pièce, je constatai qu'il y avait installé son bureau, avec son propre ordinateur à écran plat.

Tout au long de ce travail, on a pu mesurer à quel point mon choix de la savonnerie Tûqân, comme ancrage principal de l'enquête, était lié à la présence d'Amîn. Sa subite attaque, qui l'éloigna durablement, représentait un tournant de taille dans le cours de ma recherche. A titre de point de départ, il n'est sans doute pas inutile d'explicitier quelque peu le sentiment de malaise qui accompagna durablement mes visites à la savonnerie, tout au long de ce troisième séjour de terrain. Je l'éprouvai dès ma première visite, face au changement d'ambiance que je perçus. Il m'apparaissait évident que, de l'avis de tous, il y avait un « avant » et un « après Abû Salâh » (rappelons qu'Abû Salâh était le *laqab* d'Amîn). Dès qu'il me vit, Shâher me demanda : « Comment tu trouves la savonnerie après Abû Salâh ? ». Il répondit lui-même à sa propre question : « *Mish zayy awwal*, pas comme avant ». Le même jour, en sortant de la savonnerie, je notai :

L'ambiance n'est pas très bonne. Je demande si Abû Salâh va revenir, ils [les ouvriers] me répondent que ce ne sera sans doute pas comme avant. Shâher dit : « Il va revenir à Naplouse et venir une heure ou deux à la savonnerie, mais travailler comme avant, non. Maintenant, c'est Abû Amjad, le Qobbâj [Nâ'el Qobbâj est le nom d'Abû Amjad], tu le

connais ? » Il accompagne ses propos d'un sourire significatif. (...) Je sors de la savonnerie, je ne me sens pas très bien à cause du changement d'atmosphère que j'ai senti¹¹⁴⁸.

De fait, la place vide laissée par Amîn Tûqan dans la savonnerie faisait ressortir *a posteriori*, avec d'autant plus de netteté, tout ce que l'ambiance qui y régnait devait à sa personnalité. Ambiance à son bureau, d'abord, alimentée (si l'on peut dire) par les conversations, récits de voyages, repas. Les séances avaient cessé, et les membres du petit cercle, s'ils venaient encore parfois à la savonnerie, ne s'y asseyaient plus comme avant. Ambiance de « paix sociale » aussi, encouragée par la gestion très paternaliste d'Amîn, qui distribuait de généreuses primes aux ouvriers lors des périodes de difficulté. Mon sentiment de malaise révélait certes, et en tout premier lieu, mon implication affective dans mon enquête, ainsi que mon attachement à Amîn. C'était ma réaction à une situation que je perçus tout d'abord sur le mode d'une harmonie brisée : ce n'était « plus comme avant ». Mais il avait une autre raison : il provenait également des repositionnements au sein du *staff* de la savonnerie. Alors qu'en 2005, au début de mon enquête, Diana faisait front commun avec Abû Amjad pour critiquer les résistances d'Amîn à l'ouverture de nouveaux marchés et à une « modernisation », elle se montra en 2007, après l'attaque d'Amîn, extrêmement critique de la nouvelle gestion imposée par Abû Amjad, et sceptique devant ses tentatives pour poser davantage de normes au travail.

En somme, mon malaise était le reflet, sur un mode nostalgique, des transformations que l'absence d'Amîn avait suscitées dans le petit monde de la savonnerie ; il était redoublé par la nouvelle attitude de Diana, et ses relations quasi-conflictuelles avec Abû Amjad. Ce sont ces transformations qui font l'objet du présent chapitre.

1. L'intérim d'Abû Amjad (I) : un changement dans les modes de gestion

Dans la première partie de ce travail, j'ai analysé la concurrence qui se jouait, dans la gestion de la savonnerie Tûqân, entre deux modèles : le modèle suivi par Amîn et celui, plus « managérial », d'Abû Amjad. Reprenant les catégories d'analyse développées par Boltanski et Thévenot, j'avais caractérisé le premier comme un modèle « domestique », reposant sur le paternalisme et les relations personnelles, tandis que celui qui inspirait Abû Amjad associait des logiques issues de la forme « marchande » et de la forme « industrielle ». Forme marchande, car ce modèle suivait une logique de libre concurrence : critique de la division

¹¹⁴⁸ Extrait du journal de terrain, avril 2007.

traditionnelle des marchés, volonté de développer le marketing. Forme industrielle, car il visait l'efficacité dans l'organisation interne. L'absence d'Amîn permit de concrétiser le passage d'un modèle à un autre : ce changement revêtait deux volets essentiels. D'une part, du point de vue de la gestion de la main d'œuvre, Abû Amjad abandonna le schème paternaliste ; je reviens plus loin sur cet aspect. D'autre part, l'intérim d'Abû Amjad se caractérisa par un redoublement de son activité en vue d'ouvrir de nouveaux marchés, et de mettre davantage de normes au travail.

Suivre les démarches d'Abû Amjad se révéla moins simple qu'il n'y paraissait au premier abord. Si j'entretenais une relation d'amitié et d'alliance avec Amîn, il était loin d'en être de même avec Abû Amjad, qui m'intimidait plutôt. Ce dernier, en outre, très occupé, n'avait que peu de temps à consacrer à mon enquête. Quand il n'était pas sorti, la porte de la pièce-bureau où il siégeait à présent était le plus souvent fermée. Je sollicitai un entretien peu de temps après mon retour, pour lui demander de me faire un bilan du fonctionnement de la savonnerie ces trois dernières années. Dans les semaines qui suivirent, je lui demandai régulièrement (et parfois avec insistance !), lors de mes visites à la savonnerie, des nouvelles de ses avancées.

1°) Les tentatives d'Abû Amjad : nouveaux marchés, nouveau savon ?

L'entretien que j'effectuai avec Abû Amjad me laissa la nette impression que derrière le provisoire apparent de la situation d'intérim, c'était en réalité une succession qui se préparait. Tout d'abord, Abû Amjad disait, parlant de soi : « Nous, en tant que propriétaires de savonnerie (*ihnâ ka ashâb sabbâna*)... » Par ailleurs, lorsque je lui demandai des nouvelles d'Amîn, il me répondit qu'il ne pensait pas que ce dernier reviendrait travailler à la savonnerie. Il reviendrait « s'installer, surveiller, etc., mais travailler travailler (*ka shughul shughul*), non... *Khalas*, il a vieilli », me dit-il. Abû Amjad se présentait bien comme le successeur d'Amîn à la tête de la savonnerie Tûqân, et c'est en tant que tel qu'il me fit un bilan plutôt catastrophique de la situation. Les ventes étaient en récession constante ; le marché d'Amman, en particulier, était selon lui moribond, à cause d'un distributeur qui ne suivait pas assez le travail.

Abû Amjad m'expliqua que pour faire face, il continuait ses tentatives pour pénétrer « petit à petit » (*shway shway*) le marché du Sud (*sûq al-janûb*) : d'abord Hébron, ensuite

Ramallah... C'était difficile, disait-il, car « les gens du Sud sont habitués à Jamal¹¹⁴⁹ ; pour leur faire choisir autre chose, ça prend beaucoup de temps ». A Naplouse, il avait déposé du savon au Mall¹¹⁵⁰. Plus tard, les ouvriers me confièrent qu'Abû Amjad tentait d'ouvrir un nouveau marché, depuis Amman, à Dubaï et dans les pays du Golfe. Cependant, ce qu'il me présenta lors de cet entretien comme sa grande affaire était un projet de création d'une nouvelle ligne de savon, « mieux adaptée aux besoins de la nouvelle génération ». Pour lui, les choses étaient claires : s'ils continuaient à ne faire que du savon « traditionnel (*taqlîdî*) », dans deux ou trois ans ils seraient contraints de fermer ; les consommateurs de ce genre de savon seraient morts. Si la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân voulait continuer à exister, il lui fallait d'une part s'adapter aux nouveaux besoins, d'autre part faire de la publicité. « Je travaille à un grand projet de publicité, mais j'attends d'avoir les machines », me dit-il.

Deux ans plus tôt, en 2005, lors de mon premier entretien avec Abû Amjad et Diana, ils avaient évoqué devant moi, on s'en souvient, le fait que la direction de la savonnerie Tûqân (Amîn et le conseil d'administration) représentait un obstacle à d'éventuels projets d'amélioration de la forme du savon : « « Ils » veulent garder la forme traditionnelle qui a rendu célèbre Hâfez et 'Abd al-Fattâh », m'avait dit Diana. Le projet de fabriquer un savon « avec tous les ingrédients du savon de Naplouse, mais de la forme d'un savon de toilette » semblait une marche gravie dans le sens de cette « modernisation ». Abû Amjad avait commandé des catalogues « d'Italie et de Chine » afin de faire des comparaisons entre les machines. Il m'avoua être pressé de leur arrivée, afin que le *big boss*, Abû Khalîl (Farûq Tûqân), puisse se faire une idée et donner son accord. Le projet, en effet, était encore secret.

Quelques jours plus tard, en présence de Hakîm, il me montra, pour le nouveau savon qu'il comptait vendre « à la pièce (*bil-qit'a*) » (et non au kilo comme le savon de Naplouse « traditionnel »), des essais de carton d'emballage qu'il avait fait faire chez l'imprimeur Hijjâwî. Il essayait plusieurs logos : le dôme du Rocher, une branche d'olivier, ou encore « un olivier avec les deux clés (*al-muftâhayn*) en petit à côté ». Hakîm, fort de son expérience avec Mujtaba Tbeïla¹¹⁵¹, conseilla à Abû Amjad de ne pas mettre le label « 100% huile d'olive », en lui expliquant que pour faire du savon à la machine, il lui faudrait introduire une petite quantité d'un autre genre d'huile. Il lui suggéra en outre d'utiliser, pour son savon, l'huile d'olive palestinienne ; il pourrait ainsi essayer de le vendre à l'étranger. Abû Amjad se montrait cependant réticent à la vente à des groupes de militants : ceux-ci, disait-il, avaient en

¹¹⁴⁹ Rappelons que Jamal (chameau) est la marque de savon vendue par Shaka'a.

¹¹⁵⁰ On se souvient qu'Amîn s'y refusait.

¹¹⁵¹ Voir *supra*, Première partie, chapitre 4, p. 213 et suivantes.

général des demandes spécifiques : telle taille, tels ingrédients, etc.¹¹⁵², et lui ne pouvait pas faire plusieurs boîtes de tailles différentes.

Le projet de nouveau savon, pourtant, n'aboutit pas, faute d'une réelle volonté de la part du conseil d'administration. Au fur et à mesure que les semaines passaient, je venais parfois me renseigner auprès d'Abû Amjad sur ses avancées. Le projet semblait au point mort (tout comme celui de la publicité), malgré ses efforts pour lui trouver un marché dans les grandes surfaces d'Amman. Un jour qu'il recevait une de ses connaissances dans le bureau de la savonnerie (un jeune homme portant barbe en collier), il se plaignit à lui que la situation était très mauvaise pour le commerce. Pour pouvoir mettre en place la campagne de publicité pour le savon Muftâhayn, il attendait que le « nouveau produit » (c'est-à-dire le nouveau savon) arrive sur le marché, car il voulait la lancer avec quelque chose de nouveau. « C'est Abû Khalîl qui me retarde maintenant » dit-il. « Moi, j'ai acheté les machines, fait le *design* du produit... Je n'attends plus que le feu vert d'Abû Khalîl. Il m'a dit qu'il voulait encore quelques jours pour réfléchir ». Il ajouta qu'à Amman, il était en train d'étudier le marché : il cherchait les coordonnées du Safeway (une chaîne de supermarchés américaine)¹¹⁵³ et du Mecca Mall (l'un des nombreux complexes de magasins de la capitale jordanienne). A ma question de savoir s'il n'y avait pas quelqu'un à Amman pour s'occuper de cela, il répondit : « Là-bas, ils sont tous vieux et traditionnels (*kbâr wa taqlîdiyyîn*) ».

Lorsque je rencontrai Farûq Tûqân en juillet 2007, celui-ci me confirma que le projet de nouveau savon était en suspens, faute de stabilité politique¹¹⁵⁴. Il fut cependant l'occasion, pour Abû Amjad, de lancer un autre changement. En prévision de la création de la nouvelle ligne, ce dernier parlait de mettre en place un site Internet pour la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân, et effectua des démarches afin de mettre le savon Muftâhayn aux normes internationales.

2°) Des nouvelles normes pour le travail : le brevet de qualité (*shihâdat al-jawda*)

Un matin, je passai voir Abû Amjad à la savonnerie Tûqân, pour lui donner un CD de photos pour le site Internet qu'il comptait faire. Dans son bureau, il était en train de compléter

¹¹⁵² C'est ce qu'on a vu, en effet, avec l'exemple de Mujtaba Tbeîla.

¹¹⁵³ On en trouve plusieurs à Amman.

¹¹⁵⁴ J'y reviens plus loin.

un dossier pour la *mu'assasat al-muwasafât wa al-maqâyyîs* (Palestinian Standard Institution). Pour obtenir un brevet de qualité (*shihâdat jawda*) de cette institution (le label PS), il devait apporter une demande complète, puis le savon serait testé. La Palestinian Standard Institution (PSI), mise en place en 1994 afin de participer au système mondial de normes globalisées, est membre de l'AIDMO (Arab Regional Standards Body), et, depuis 2004, de l'ISO¹¹⁵⁵. Cette institution est dirigée par un conseil d'administration composé de membres des secteurs public et privé. La maison-mère se situe à Ramallah, mais l'institut possède des branches à Gaza, Hébron et Naplouse¹¹⁵⁶. Obtenir un brevet de qualité de la PSI équivalait donc, pour le savon Muftâhayn, à avoir le label ISO. Ce n'est qu'à la fin de mon séjour que Diana m'expliqua l'origine du « projet ISO » qui occupa une grande partie du temps d'Abû Amjad en 2007. Celle-ci était double. Khalîl, le fils de Farûq Tûqân avait, lors d'un voyage au Japon, constaté un regain d'intérêt pour les produits « naturels », et y avait vu une opportunité pour le savon Muftâhayn. Abû Amjad, de son côté, souhaitait ouvrir un nouveau marché en Arabie Saoudite. Pour cela, il fallait obtenir ce brevet de qualité (*shihâdat al-jawda*), garant de la conformité du produit aux normes ISO. L'obtention passait par la constitution et la présentation du « dossier de qualité » (*malaff al-jawda*), que j'avais vu Abû Amjad remplir dans son bureau.

A. Le « dossier de qualité » (*malaff al-jawda*)

Le dossier de qualité se présente comme une normalisation des procédés de fabrication du savon selon des critères précis et identifiables. Il est constitué, en premier lieu, d'une description de ces procédés (*ijrâ'ât*), étape par étape : d'abord la cuisson/production (*al-tabakh/al-intâj*), puis le *bast* et la découpe (*al-bast wa al-taqtî'*), enfin le remplissage (des cartons et des sacs) et l'emballage (*al-ta'bi'a wa al-taghlîf*). A cette description s'ajoutent des éléments destinés à faire état des procédures de contrôle du bon déroulement de la fabrication. Le dossier de qualité comporte ainsi deux sections portant précisément sur « le contrôle et la vérification (*al-taftîsh wa al-fahs*) » et les « procédés pour écarter le produit abîmé (*ijrâ'ât 'azl bedâ'a tâlifa*) ». La première a pour but de « vérifier que les opérations de production [c'est-à-dire de cuisson] se déroulent en accord avec les instructions indiquées pour la qualité, et selon les procédures décrites dans ce but ». La deuxième de s'assurer que « ce qui deviendra un produit fini (*bedâ'a jâhiza*) est un bon produit, conforme aux procédures de la

¹¹⁵⁵ Pour la définition du label ISO, voir *supra*, Première partie, p. 230, note 507.

¹¹⁵⁶ Voir www.psi.gov.ps (consulté le 3 octobre 2009).

qualité, et que le produit abîmé est mis de côté et réparé (...) » ; c'est-à-dire mettre de côté les morceaux de savon non conformes à la norme.

La pièce maîtresse de ces procédures de contrôle est la désignation d'un « responsable » (*mas'ûl*) pour chaque étape de fabrication, considérée comme une « unité » (*wihda*). Le chapitre 3 de la description du procédé de cuisson, intitulé « responsabilités (*mas'ûliyyât*) » stipule ainsi que « le responsable de l'unité de la production doit surveiller et se porter garant de la qualité ». Il en est de même pour les autres « unités » ; ces « responsables d'unités » doivent également veiller au bon déroulement des vérifications et contrôles qui accompagnent la fabrication du savon. Par exemple, une « carte de production (*bitâqat intâj*) » accompagne la description de la cuisson : elle comprend un tableau où le responsable pourra noter, pour chaque *tabkha* assortie d'un numéro et de la date du début de l'opération, la quantité précise de matières premières (soude, huile, eau, sel). Un deuxième tableau précise la durée de la cuisson. Le tout doit être signé par le superviseur (*mushrif*), éventuellement assorti de ses remarques. On trouve également une « carte de vérification (*bitâqat fahs*) », ainsi qu'un modèle de description du produit abîmé précisant les causes de la détérioration.

Ainsi, outre l'obtention du brevet, la constitution du dossier de qualité avait un autre intérêt pour Abû Amjad : elle lui permettait de réglementer, et de surveiller davantage, le travail des ouvriers. Cela représentait un changement de taille par rapport à l'attitude d'Amîn.

Réglementer le travail ouvrier ?

Dans la troisième partie de ce travail, on a évoqué les petites frictions entre ouvriers du bas et du haut, à propos de la qualité de la *tabkha*. Peu de surveillance s'exerçait sur eux ; il n'y avait guère qu'Abû Khalîl Fatâyer pour descendre parfois se plaindre à Amîn, morceau de savon à la main, de la mauvaise qualité de l'ouvrage. Mais on a vu que ce dernier se mêlait peu du travail des ouvriers, sauf à la demande explicite de l'un d'entre eux. Amîn ne se rendait que très rarement en haut, préférant dire : « Ils savent mieux que moi¹¹⁵⁷ ». Le comportement d'Abû Amjad se démarquait nettement de cette attitude. Un matin que j'étais assise à la savonnerie Tûqân avec les ouvriers du haut, j'assistai à la scène suivante :

Abû Amjad monte examiner un morceau de savon, que Khâled a piqué au bout de son couteau. Il a l'air mécontent. Les ouvriers du haut se justifient ; Mûsâ intervient. Abû Amjad ne reste pas très longtemps car il voit que je suis là, et manifestement ne veut pas parler

¹¹⁵⁷ Voir *supra*, Troisième partie, p. 409.

devant moi. Quand il est redescendu, Shâher vient me parler : « Tu vois, le problème c'est qu'Abû Amjad, il ne connaît rien au travail du savon, et il vient nous donner des leçons... A l'époque d'Abû Salâh ce n'était pas comme ça [sous entendu : il n'intervenait pas et nous faisait confiance]. Vraiment, je te dis ça sincèrement, si ça n'avait pas été Abû Salâh, ça fait longtemps que j'aurais arrêté...¹¹⁵⁸ ».

Dans le cadre de la constitution du dossier de qualité, le produit se devait de correspondre à des critères précis, définissant « l'industrie du savon de Naplouse blanc, marque Muftâhayn » (tel que cela était stipulé sur le dossier). Si Abû Amjad s'adressait à Khâled, c'est parce que c'était lui qu'il avait nommé responsable de l'unité « *bast* et découpe » ; les ouvriers devaient désormais rendre régulièrement des comptes de leur travail. Abû Amjad ne faisait du reste pas mystère de la finalité de ces procédés : en août 2007, j'assistai à une discussion entre Diana et lui, dans la pièce-bureau de la savonnerie Tûqân, où celle-ci lui demandait des explications sur le dossier de *jawda* et le « projet d'ISO ». Après avoir rappelé son ambition d'ouvrir un marché en Arabie Saoudite, Abû Amjad expliqua que pour constituer le dossier, il avait réuni des informations auprès des ouvriers sur la « meilleure manière » de fabriquer le savon. Chacun avait signé, se rendant de cette façon responsable des éventuelles erreurs commises. « Comme cela, je ne peux pas me faire avoir, on avance selon une démarche déterminée » ajouta-t-il. Il assura à Diana qu'il ne faisait aucune confiance aux ouvriers.

Il importe de souligner, une fois de plus, que ce n'était pas tant la personnalité d'Abû Amjad qui était ici en cause, que le passage, dans les modes de gestion de la savonnerie, d'un modèle « domestique », qui « (...) ne se traduit pas en efficacité technique mais s'exprime en termes de confiance, et repose sur des traditions et des précédents qui font foi¹¹⁵⁹ », à un modèle plus « industriel », c'est-à-dire prônant la technicité, l'efficacité et la reproductibilité¹¹⁶⁰. Ajoutons que lors des rares visites d'Amîn en haut, je n'avais jamais entendu les ouvriers critiquer son intervention. Alors que l'autorité d'Abû Amjad était sourdement contestée (on y reviendra) dans le petit monde paternaliste et « domestique » de la savonnerie, celle d'Amîn était, on l'a vu, indiscutée.

¹¹⁵⁸ Extrait du journal de terrain, mai 2007.

¹¹⁵⁹ Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁶⁰ « [Dans le monde industriel, la] (...) qualité des grands êtres, êtres fonctionnels, opérationnels ou professionnels (...) exprime (...) leur capacité à s'intégrer dans les rouages ou les engrenages d'une organisation en même temps que leur prévisibilité, leur fiabilité, garantit des projets réalistes sur l'avenir » (Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 254)

Tout au long de ma troisième séquence d'enquête, j'assistai ainsi aux démarches d'Abû Amjad pour rendre le produit Muftâhayn conforme aux normes ISO. D'une part, de ce qu'il m'en raconta, et de ce que je constatai *de visu* ; d'autre part, grâce aux confidences de Diana qui se montrait, on l'a dit, extrêmement sceptique sur leur bien-fondé et leur intérêt.

B. Démarches d'Abû Amjad, critiques de Diana

La mise en place des normes que supposait le dossier de qualité n'était pas exempte de difficultés. Donnons-en un exemple : j'assistai un matin à l'opération du *bast* que, dans le cadre du « projet ISO », Abû Amjad avait voulu normaliser.

Les ouvriers doivent verser le savon dans une surface rectangulaire délimitée par des barres en métal (elles étaient auparavant en bois). Au lieu de manier le *mâlaj*, ils égalisent la surface à l'aide d'une autre barre en métal (j'avais vu quelque chose d'approchant à Alep). Shâher et Khâled ne semblent pas très convaincus, mais m'expliquent qu'ainsi le savon a à peu près toujours la même hauteur, 5 cm.

Mûsâ vient pour surveiller le travail. C'est une expérience au sens propre du terme, par essai et erreur. Shâher mesure les coins, Khâled et lui se mettent d'accord pour tirer ensemble la barre en métal ; ils ne sont pas à l'aise. Plusieurs fois, Shâher va chercher le *mâlaj* pour égaliser la *tabkha*. Mûsâ s'interpose, donne des ordres, commente : « Vous devriez être contents, c'est plus tranquille pour vous (*arîh ilkum*) maintenant ». Finalement Abû Amjad monte, et dit à Shâher de faire le *bast* « normalement » (« *ubsut 'âdî* »). Shâher commente, railleur : « C'est seulement les dix premières années que c'est difficile, après ça devient facile ». Un ouvrier du haut, qui remplace Abû Nimr¹¹⁶¹, dit à Abû Samîr que de toute façon ils seront obligés de retourner au *mâlaj*, car cette méthode-là ne marchera pas¹¹⁶².



Photo 47 Des tentatives pour normaliser le *bast* à la savonnerie Tûqân

¹¹⁶¹ On a vu qu'après la fermeture de la savonnerie Masrî, Abû Nimr avait été embauché par la savonnerie Tûqân. A la fin 2007, il avait finalement fait une opération du dos pour soigner sa hernie discale.

¹¹⁶² Extrait du journal de terrain, mai 2007.

Le brevet de qualité ne supposait pas seulement une mise aux normes des procédés de fabrication afin d'obtenir une forme standard : les ingrédients eux-mêmes devaient aussi répondre à certaines normes internationales. Celles-ci non plus, manifestement, n'étaient pas simples à obtenir. Les démarches pour la *jawda* (la qualité) occupaient une grande partie du temps d'Abû Amjad. Il se rendait à l'usine d'huile végétale ; je le vis plusieurs fois recevoir à la savonnerie des « gens de la *jawda* ». Une fois le dossier rempli, il fallait attendre les résultats des tests effectués par la branche nâbulsiê de la Palestinian Standard Institution. Comme Diana me l'expliqua par la suite, celle-ci signala à Abû Amjad qu'il fallait introduire un élément supplémentaire dans le savon (une matière (*madda*) proche de la soude) pour obtenir le brevet. Seulement voilà : l'importation de cette matière dans les Territoires palestiniens occupés n'était autorisée par Israël qu'à condition d'avoir une attestation de l'Autorité palestinienne, selon laquelle elle était destinée à un usage industriel civil. En effet, comme la soude, il s'agissait d'un composé qui pouvait entrer dans la fabrication d'explosifs¹¹⁶³. C'était la raison pour laquelle j'avais trouvé Abû Amjad écrivant, le matin même, un courriel afin de demander attestation et autorisation d'importer le produit.

Un matin que je descendais à la savonnerie Tûqân, je trouvais Diana assise seule derrière le meuble-bureau d'Amîn. Abû Amjad n'était pas là : il était allé (Diana dit « descendu¹¹⁶⁴ ») en Israël « à l'intérieur (*juwwa*) » pour acheter la « nouvelle matière » qui devait entrer dans la fabrication du savon. Diana s'indigna : « J'ai dit à Abû Amjad : « Comment peux-tu ajouter quelque chose de nouveau dans le savon de Naplouse, qui doit être naturel ! C'est un produit chimique ! » ». Elle m'expliqua ensuite que cette matière était censée faire mousser le savon davantage. Nous tombâmes pourtant d'accord sur le fait que le savon de Naplouse a justement pour caractéristique de mousser difficilement. Il ne s'agit pas tant ici de donner raison à Diana contre Abû Amjad (surtout dans la mesure où la soude est, elle aussi, un produit chimique !), que de souligner à quel point elle se montrait critique devant les démarches de ce dernier, démarches qu'elle considérait comme une perte de temps et d'argent.

D'autres exemples de ces critiques se présentaient quotidiennement : Diana se plaignait du fait qu'elle devait passer la journée à la savonnerie parce qu'Abû Amjad était « encore » en Israël ; elle l'accusait d'avoir payé « 500 shekels¹¹⁶⁵ de transports » pour finalement ne pas trouver ce qu'il cherchait (il avait seulement le nom chimique de la matière

¹¹⁶³ Voir *supra*, Première partie, p. 77.

¹¹⁶⁴ Rappelons que « descendre » (*nazala*) est le terme communément utilisé pour dire « aller en Israël ».

¹¹⁶⁵ Environ 100 euros.

recherchée et pas le nom commercial) ; elle renouvelait son scepticisme vis-à-vis de la matière censée faire mousser le savon, répétant : « Le savon de Naplouse n'a jamais beaucoup moussé¹¹⁶⁶... » Alors qu'elle se faisait en 2005, on s'en souvient, l'apôtre d'une « modernisation » du savon de Naplouse, Diana semblait donc désormais reprendre à son compte une vision qu'on peut qualifier de traditionaliste, telle que je l'ai définie dans la première partie, en disant : « Ce ne sera plus du savon de Naplouse¹¹⁶⁷. »

Cette nouvelle position s'expliquait par le fait que le pessimisme qu'elle exprimait déjà en 2005 avait apparemment achevé de prendre le dessus. Elle refusait de croire à la possibilité d'un développement de l'industrie : « Toutes les savonneries de Naplouse ont fermé, ce sera pareil pour nous. Si Masrî a fermé... », disait-elle. C'étaient aussi, très certainement, ses désaccords avec Abû Amjad qui expliquaient en partie sa nouvelle attitude ; elle se montrait, de plus, indignée par le fait que tout cela se faisait à l'insu d'Amîn, chose qui auparavant ne semblait pas la déranger outre mesure. Dans le contexte de la maladie d'Amîn, elle appréciait peu de le voir ainsi écarté. Un jour que nous nous rendions ensemble au checkpoint de Huwwara (nous devons retrouver Harûn le Samaritain, qui nous emmenait rendre visite à Amîn à Hertzliyya¹¹⁶⁸), elle me dit qu'Abû Amjad signait désormais les papiers en tant que « directeur exécutif » (*mudîr tanfîdhî*), et plus comme directeur financier (*mudîr mâlî*)... Selon elle, il était « très content de la maladie d'Amîn ». Il fallait cependant être réaliste : « Personne ne pense vraiment qu'Amîn pourra reprendre le travail ».

Les critiques de Diana avaient également une autre raison : selon elle, à se concentrer ainsi sur l'ouverture de nouveaux marchés, le marketing et la réduction des coûts, Abû Amjad négligeait la qualité du produit. Diana semblait considérer à présent que dans le cadre d'une industrie ancienne comme celle du savon Muftâhayn, dont la clientèle reposait sur l'habitude et une longue réputation de qualité, les logiques « industrielle » et « marchande » empiétaient sur une situation où elles n'avaient pas lieu d'être. Elle m'expliqua qu'elle avait essayé le savon, et qu'elle avait trouvé qu'il fondait (un comble pour le savon de Naplouse !), quand on le laissait trop longtemps dans la douche. Elle ajouta :

« J'ai même vu de mes propres yeux qu'un client est venu dans la savonnerie rendre du savon, car il n'était pas de bonne qualité. J'ai demandé aux ouvriers, ils m'ont dit qu'Abû Amjad fait sécher le savon trop rapidement pour pouvoir le vendre plus vite. Ça ne peut pas aller, il faut que le savon sèche correctement. C'est quelque chose que je dois dire à Mister Tûqân [c'est ainsi que Diana appelait généralement Farûq Tûqân]. Parce qu'enfin, finalement,

¹¹⁶⁶ Extraits du journal de terrain, bureaux de la société Tûqân, juillet 2007.

¹¹⁶⁷ Voir *supra*, Première partie, « Le savon de Naplouse, un produit authentique ? », p. 162 et suivantes.

¹¹⁶⁸ J'y reviens plus loin.

cette entreprise, on ne fait pas ça pour l'argent. C'est du nom qu'il s'agit, du patrimoine (*turâth*), de la continuation (*al-istimrâriyya*)... et la qualité aussi. C'est *'aib* [honteux] que les gens disent que le savon Muftâhayn n'est pas de bonne qualité, non ? ».

Il est certes permis de douter de la fiabilité du témoignage des ouvriers, qui rejetaient sur Abû Amjad une responsabilité (celle de la baisse de la qualité du savon) qu'on aurait pu leur faire porter. C'était une des justifications, du reste, du « dossier de qualité » que de rendre les ouvriers responsables de toutes les étapes de la fabrication du savon : Abû Amjad, on l'a vu, ne leur faisait pas confiance. La réflexion de Diana montrait à quel point elle avait tendance à prendre, contre Abû Amjad, le parti des ouvriers. C'était du reste la suppression du paternalisme qui constituait le point le plus massif des désaccords entre Diana et Abû Amjad.

2. L'intérim d'Abû Amjad (2) : l'adieu au paternalisme

On a vu qu'à la savonnerie Tûqân, les interactions avec les ouvriers (notamment la distribution de la paye) étaient exclusivement prises en charge par Amîn : ce dernier avait toujours tenu à maintenir ainsi des formes de relations personnelles avec les ouvriers, clés de voûte de sa gestion paternaliste. On a vu aussi, cependant, que peu de temps avant l'attaque d'Amîn, son comptable essayait déjà de le convaincre de cesser les primes qu'il leur accordait régulièrement. La conséquence la plus immédiate, pour ces derniers, de l'éloignement d'Amîn, fut donc la suppression définitive de ces primes. Abû Amjad supprima également certains avantages en nature, ainsi que me l'expliqua Diana :

« Tu vois, par exemple, Amîn avait l'habitude à chaque *tabkha* de donner aux ouvriers deux morceaux (*fulqatayn*) de savon. Abû Amjad est venu dire : “Mais ils prennent déjà des kilos de savon à l'*aïd* et pendant le Ramadan, qu'est-ce qu'ils vont faire de tout ça ?” »

En somme, le critère adopté dans la gestion du personnel n'était plus « l'expérience spécifique acquise par l'ancienneté dans la maison¹¹⁶⁹ », mais une logique de réduction des coûts, que la mauvaise santé de l'entreprise rendait d'autant plus pressante. Etant données les plages de chômage technique de plus en plus longues que subissaient les ouvriers, cette attitude ne pouvait que susciter leur amertume. Au fur et à mesure de mes visites, si tous les ouvriers exprimaient leur tristesse de l'absence d'Amîn, regrettant sa bonne humeur ainsi que

¹¹⁶⁹ Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 21.

l'ambiance qu'il imprimait à la savonnerie, c'était surtout Shâher qui se permettait de se plaindre ouvertement d'Abû Amjad.

1°) Shâher (2). Une sourde opposition à Abû Amjad

On a déjà vu que Shâher, sans doute encouragé par notre proximité en âge, s'ouvrait régulièrement à moi de ses difficultés à joindre les deux bouts¹¹⁷⁰. A partir de 2007 s'ajoutaient régulièrement à ses confidences des critiques de l'attitude d'Abû Amjad; il laissait parfois son amertume éclater par de multiples remarques ou attitudes désobligeantes. En voici quelques exemples :

Abû Amjad monte dire quelques mots aux ouvriers et à Abû Khalîl Fatayer. Shâher le regarde parler avec Fawwâz et fait des grimaces. (...) Shâher me confie en ricanant : « Quand mon deuxième fils est né, ma femme voulait l'appeler Amjad mais je lui ai interdit. C'est joli le nom d'Amjad, mais moi, je me suis mis à le détester... »

9 heures 30 : Abû Amjad cherche Salâh. Shâher descend, et il lui demande où est Salâh. Je ne comprends pas ce que lui répond Shâher, mais à la mimique qu'il fait sur son passage, je comprends qu'il lui a répondu avec impertinence. Diana est estomaquée par tant de culot, je prends le parti de rire, elle me dit « Tu as vu comment il l'a provoqué¹¹⁷¹ ? »

C'était la question financière qui revenait le plus souvent dans les confidences de Shâher. Je remplissais mon carnet de notes telles que celle-ci :

Shâher me dit que depuis qu'Abû Salâh est parti, ce n'est plus comme avant. Abû Salâh leur donnait un peu d'argent quand ils ne travaillaient pas, Abû Amjad « celui-là (*hadâk*) », ne veut rien donner¹¹⁷².

Il convient de rappeler que cette attitude ne venait pas (même si Shâher et Diana l'exprimaient parfois en ces termes) d'une simple « avarice » d'Abû Amjad s'opposant à la « générosité » d'Amîn. Elle s'expliquait par des questions de statut : Abû Amjad, à la différence d'Amîn, était employé de la société Tûqân. Certes, Amîn devait rendre des comptes de sa gestion de la savonnerie : Diana m'avait raconté (comme toujours sous le sceau du secret), qu'il avait une fois dû payer de sa poche, afin de renflouer la caisse que le conseil d'administration avait trouvée en déficit. Mais il était le patron, et pouvait se permettre ce genre d'écarts. Abû Amjad était employé, et en tant que tel, n'avait à prendre en considération que l'intérêt de l'entreprise. En l'absence d'Amîn, seul le président du conseil

¹¹⁷⁰ Voir *supra*, Troisième partie, « Shâher (1) : trouver une alternative ? », p. 386 et suivantes.

¹¹⁷¹ Extraits du journal de terrain, savonnerie Tûqân, mai à juillet 2007.

¹¹⁷² *Idem*, mai 2007.

d'administration Farûq Tûqân pouvait décider qu'il fallait - ou non- se montrer « généreux » envers les ouvriers.

Shâher, du reste, était conscient de ces enjeux ; lors d'une confidence au cours de laquelle il effectua un retour critique sur sa propre situation, il reconnaissait que la position d'Abû Amjad se justifiait.

« Moi je lui ai dit à Abû Amjad, je lui ai dit... ce travail ne me permet pas de nourrir ma famille ...

- *Et qu'est-ce qu'il te dit ?*

Ça m'est égal ce qu'il me dit, lui il regarde son intérêt, et moi je regarde le mien... Abû Salâh, il était, comment dire... quand le travail était au ralenti comme ça, il faisait quoi, il nous donnait un peu d'argent, par exemple, vingt dinars, trente dinars... Tu sentais qu'il pensait à toi (*shâ'er ma'ak*). Lui, ça ne lui importe pas... comment te dire, il est employé comme toi et moi... (...) il ne peut pas dépenser l'argent qui n'est pas à lui... Tu vois ? »

Cependant, si Shâher regrettait ainsi ouvertement « Abû Salâh », c'était parce que les primes supprimées par Abû Amjad représentaient pour lui, on l'a vu, une soupape de sécurité non négligeable. En définitive, l'enjeu de la tension qui opposait Shâher à Abû Amjad résidait dans l'ambiguïté de la situation des ouvriers, dans le contexte de crise que connaissait l'industrie du savon. C'est ce que nous allons voir à présent, à partir du recours à Diana, vers qui Shâher se tourna à partir de 2007.

2°) La *wasta* de Diana (1)

La mésentente entre Diana et Abû Amjad (en particulier sur la question des ouvriers) n'était pas nouvelle. Dès 2006, Diana m'avait expliqué qu'Abû Amjad supportait mal la relation d'amitié qu'elle entretenait avec Amîn, ainsi que sa position dans la famille Tûqân en général. A partir de ce moment, elle n'eut de cesse de dénoncer ce qu'elle appelait sa mesquinerie envers les ouvriers : elle cherchait alors à se montrer de leur côté. D'après elle, Abû Amjad les accusait de « se plaindre tout le temps ». En juillet 2006, alors qu'Abû Amjad essayait de persuader Amîn de suspendre les primes aux ouvriers, elle m'avait parlé de Shâher, pour qui elle s'était manifestement prise d'affection (« Il est dans une situation très difficile », m'avait-elle dit). Lorsqu'en mai 2007, Shâher me demanda à plusieurs reprises des nouvelles de Diana (elle était partie pour un mois aux Etats-Unis), et me dit qu'elle était « très bien (*ktîr kwayyesa*) » et très « serviable (*khaddûma*) », il faisait implicitement allusion à sa

sollicitude envers les ouvriers, et au fait qu'elle n'hésitait pas à user de sa position en leur faveur.

Cette sollicitude était encore encouragée par l'absence d'Amîn et la nouvelle gestion d'Abû Amjad. Parlant du changement d'ambiance à la savonnerie Tûqân, Shâher m'avait confié : « Abû Salâh, des gens venaient le voir, est-ce que tu vois maintenant un seul de ses amis ? Même Diana, avant, elle venait, maintenant elle ne vient plus ici... » A mon retour en 2007, ma première rencontre avec Diana eut lieu dans un restaurant de Rafîdîa, où elle m'invita à déjeuner.

A 13h30, j'ai rendez-vous avec Diana pour déjeuner à Beit al-Tayyebât (« la maison des délices »¹¹⁷³). Elle passe me prendre dans sa nouvelle voiture, elle a l'air contente de me voir. Elle m'annonce tout de suite qu'elle a « beaucoup de choses à me dire ». Elle me confirme qu'elle ne vient plus beaucoup à la savonnerie. En fait, cela fait plus de deux semaines qu'elle n'y a pas mis les pieds. Je pensais qu'elle y allait essentiellement pour voir Amîn, et que c'est la raison pour laquelle elle ne vient plus. Mais il y a aussi une autre raison : elle n'aime pas la façon dont Abû Amjad se comporte avec les ouvriers.

« C'est devenu très dur pour eux, Abû Amjad cherche à économiser de l'argent sur les ouvriers ou au moins à montrer [à Abû Khalîl] qu'il économise de l'argent (...) Et je ne peux rien dire », soupire-t-elle. Elle ajoute que les ouvriers se plaignent à elle, et lui demandent d'en parler à Amîn. Mais comment pourrait-elle raconter cela à Amîn ? « Quand je vais le voir, il a besoin de se changer les idées », affirme-t-elle¹¹⁷⁴.

Shâher pouvait bien me confier ses problèmes ; je ne pouvais pas faire grand-chose pour lui, à part lui prêter une oreille bienveillante. A partir de 2007, il se mit donc à rechercher la *wasta* de Diana. Quand je revis cette dernière à son retour des Etats-unis, elle me réaffirma combien les ouvriers se plaignaient d'Abû Amjad ; puis elle me demanda si Shâher avait pu, finalement, faire l'opération de son fils.

C'est à cette occasion que j'appris que peu avant qu'elle ne parte aux Etats-Unis, Shâher était allé voir Diana pour lui demander son aide : Abû Amjad refusait de lui donner une avance sur son salaire, pour que son fils puisse se faire opérer des yeux¹¹⁷⁵. Elle intercêda auprès de Farûq Tûqân (le *big boss*) lui-même, afin que Shâher obtienne l'avance qu'Abû Amjad avait refusée, et réussit à l'attendrir sur son sort : Diana obtint alors du *big boss* non pas 200 dinars mais 350, afin de mener à bien l'opération à l'hôpital de Jérusalem. Parallèlement, elle me confia qu'elle essayait d'aider Shâher dans ses démarches pour trouver un autre travail : elle lui avait parlé d'un emploi dans une station-service, mais le jeune

¹¹⁷³ Bayt al-Tayyebât, encore appelé « Pizza Hum », en référence à la chaîne américaine Pizza Hut, propose des « spécialités italiennes » : pizzas, lasagnes, quelques plats palestiniens (*fukhara* : plat cuit dans un pot de terre cuite), ainsi que des hamburgers-frites et des salades.

¹¹⁷⁴ Extrait du journal de terrain, mai 2007.

¹¹⁷⁵ Voir *supra*, Troisième partie, p. 389.

homme qui y travaillait n'était pas encore parti. Elle m'avoua trouver néanmoins que Shâher se plaignait beaucoup ; Abû Amjad, du reste, prétendait que Shâher mentait, et qu'en fait son fils n'avait pas besoin d'opération. « Il est peut-être un peu paresseux... Mais enfin, je les aime tous, je sens qu'ils sont bien au fond », conclut-elle.

Diana finit par douter, pourtant, de la sincérité de Shâher. Après avoir reçu l'avance, il ne faisait toujours pas l'opération de son fils. Il revint la voir plus tard, pour obtenir une autre avance. Cette fois-ci, elle refusa. Elle m'expliqua qu'il lui avait fourni des raisons plutôt confuses : finalement il n'était pas sûr de l'hôpital à Jérusalem, il était allé voir un autre médecin pour faire des tests qui lui avaient coûté encore 1000 shekels, il avait entendu parler d'un médecin à Amman qui faisait une opération au laser... Diana prit mal la chose et lui signala (en lui disant « je vais être très claire avec toi ») qu'il lui semblait difficile de faire plus que ce qui avait déjà été fait. Shâher avait alors rétorqué que de toute façon, s'il n'obtenait pas son avance, il allait réclamer son dû et s'en aller. Il espérait sans doute, de la sorte, exercer une forme de pression sur Abû Amjad. Lors d'une conversation à la savonnerie, il m'avait affirmé qu'il ne le craignait pas, sous-entendant que vu le peu d'ouvriers des savonneries sur le marché, Abû Amjad ne pouvait pas se passer d'eux.

« Il le sait bien Abû Amjad. S'il nous fait partir, il ne trouvera personne mieux que nous. Il n'y en a pas (*ma fish*) ! Qui connaît ce métier maintenant ? S'il y en a, ils sont tous vieux. Personne ne demande rien chez nous, Ayman il a la savonnerie [la petite savonnerie ouverte par le Cheikh Dawwûd] et quelques autres petites choses, Abû Samîr il est vieux, il peut se reposer, Mûsâ aussi, ses enfants sont grands, ça ne change rien qu'il reste à la maison. Samîr, il est dans la construction à la base... Personne ne demande rien, ils ne peuvent pas vraiment nous renvoyer¹¹⁷⁶. »

Diana, cependant, n'était pas de cet avis, estimant plutôt qu'il devrait faire attention : elle lui avait fortement déconseillé de menacer de démissionner, en le prévenant que quand l'usine Masrî avait fermé, Abû Amjad avait pris tous les numéros de téléphone des ouvriers afin de pouvoir les faire travailler si besoin était. Elle me raconta de plus que la veille, un jeune homme (« dans les 30-33 ans » dit-elle) était passé au bureau d'Abû Amjad pour demander s'il y avait du travail, en disant : « Je suis prêt à faire n'importe quoi ». « C'est la situation à Naplouse partout maintenant ; il n'y a pas de possibilités de travail de toute façon (*ma fish majâl lash-shughul*). Donc celui qui a un travail doit le garder et y faire attention, n'est-ce pas ? » Les propos de Diana confirmaient la fragilité de la situation de Shâher : il pouvait difficilement faire pression sur son employeur. Le chantage à la démission ne pouvait avoir de sens dans la mesure où le nombre de savonneries en activité devenait, lui aussi, de

¹¹⁷⁶ Entretien avec Shâher, savonnerie Tûqân, juin 2007.

plus en plus limitée (la savonnerie Masrî n'avait-elle pas fermé à peine quelques mois plus tôt ?). Diana se révélait une *wasta* efficace ; elle était néanmoins, malgré tout, du côté des *mu'allim-s*, signifiant à Shâher qu'il y avait du monde à la porte.

Tout au long de mon enquête, Diana m'avait réaffirmé l'« affection » qu'elle éprouvait pour les ouvriers. Elle voulait me montrer qu'elle ne tenait pas compte des différences de classe : elle se faisait un devoir de saluer Abû Samîr et de le complimenter sur le café qu'il préparait le matin pour l'assemblée d'Amîn, elle s'asseyait avec Mûsâ pour discuter actions, elle n'hésitait pas à monter à l'étage pour saluer les ouvriers du haut. Les ouvriers appréciaient grandement cette attitude, et s'en montraient très honorés, à un point qui m'avait même étonnée. Par exemple, lorsque je m'étais rendue en 2005 au domicile de Mûsâ avec Diana, afin d'interviewer le père de Mûsâ, toute la famille s'était réunie pour l'accueillir. Précisons par parenthèse que cette situation forcée d'entretien « collectif », *a priori* peu orthodoxe d'un point de vue méthodologique, s'est présentée très fréquemment lors de mes visites au domicile des ouvriers, par exemple. Elle est souvent inévitable dans une société où s'isoler au sein de la maisonnée est peu aisé, d'une part, et où, d'autre part, les rapports de genre restant fortement cloisonnés, la famille vient aisément tenir lieu de « rempart social ». Dans le cas précis de mon entretien avec Abû Mûsâ, les membres de la famille s'étaient également réunis pour souligner l'honneur que Diana leur faisait en acceptant de leur rendre visite. L'entretien s'était presque trouvé compromis par le fait que, Diana concentrant toute l'attention, il en restait assez peu pour les questions que j'avais à poser.

Vers 18h30 : après le cours au centre culturel français¹¹⁷⁷, Diana m'emmène chez Mûsâ. Elle m'avait déjà prévenue que serait là aussi le père de Mûsâ (Abû Mûsâ) qui a travaillé toute sa vie dans les savonneries. Ils habitent un appartement près de la rue de l'université (j'apprends ensuite que tout l'immeuble est à eux). A notre arrivée, sont réunis dans le salon Mûsâ, son père, sa mère, sa femme et d'autres femmes de la famille (peut-être ses sœurs). On nous offre les traditionnels fruits assortis de concombres. Mûsâ sourit tout le temps et paraît très honoré de l'accueillir (...). Lorsque nous sortons, Diana s'épanche : « Mon Dieu, comme j'aime ces gens ; ils sont si simples¹¹⁷⁸... »

La déférence avec laquelle les ouvriers se comportaient vis-à-vis de Diana s'expliquait par sa place au sein de l'entreprise Tûqân. On a vu qu'Amîn lui portait une grande affection ; après son attaque, et les rapports de travail ayant été considérablement modifiés par Abû Amjad, Diana devenait une *wasta* possible pour atteindre le *big boss* de l'entreprise, Farûq

¹¹⁷⁷ Diana a suivi avec moi deux sessions de cours de français débutant (niveau 1 et 2) au Centre culturel français de Naplouse.

¹¹⁷⁸ Extrait du journal de terrain, mai 2005.

Tûqân (Abû Khalîl). Les ouvriers savaient ce que je n'allais découvrir que fort tard, précisément à l'occasion de mes propres tentatives pour joindre Abû Khalîl : Diana, loin d'être simplement l'assistante d'Abû Amjad, était en réalité la secrétaire personnelle du *big boss*. L'un des indices de son rôle dans le *staff* d'Abû Khalîl était la place discrète, mais non moins importante, qu'elle occupait dans le dispositif mis en place pour Amîn. Abû Khalîl avait obtenu pour elle un *tasrîh* (permis) afin d'aller voir ce dernier en Israël : Diana était la seule (avec Abû Khalîl lui-même et Harûn le Samaritain) à lui rendre régulièrement visite. C'est ce que nous allons voir à présent.

Chapitre 11. Le pouvoir de Farûq Tûqân

Le jour de notre déjeuner à Bayt al-Tayyebât, Diana m'avait proposé d'aller avec elle voir Amîn en Israël (je pouvais m'y rendre sans difficulté grâce à mon passeport français). Elle-même voulait s'y rendre une dernière fois avant les vacances qu'elle comptait prendre aux Etats-Unis. En effet, un dispositif exceptionnel avait été mis en place par la société Tûqân pour qu'Amîn puisse, depuis son lieu de convalescence, garder un contact permanent avec ses affaires : en particulier, Harûn le Samaritain (son proche ami et membre assidu des séances) avait été embauché pour aller le voir tous les jours à Hertzliyya.

1. Le dispositif mis en place pour Amîn

On a vu que les Samaritains, qui habitent depuis la première Intifada dans leur village situé en haut de la montagne du Sud (mont Garizim ou Jabal al-Tûr, qu'ils considèrent comme leur lieu saint), possèdent un droit de résidence et de circulation en Israël, souvent même les deux cartes d'identité palestinienne et israélienne. Cela leur permet aussi d'avoir une plaque d'immatriculation jaune (israélienne), donc de pouvoir franchir les checkpoints sans se faire contrôler, de passer par certaines routes interdites aux Palestiniens, et de se rendre en Israël et dans les colonies¹¹⁷⁹. Harûn allait tenir compagnie à Amîn, mais surtout, il lui apportait papiers et chèques à signer pour la savonnerie et le *hadaf*, dont Amîn était membre du conseil d'administration. Profitant de ce moyen de transport, ainsi que du *tasrîh* (permis) obtenu pour elle par Farûq Tûqân, Diana accompagnait Harûn au moins une fois par mois. Entre mai et août 2007, j'allai voir Amîn trois fois, à l'occasion des visites d'Harûn. La troisième et dernière fois, c'était la veille de sa deuxième attaque. C'est à partir du récit de mes deux premières visites que je décris, dans la présente section, ce que j'ai appelé plus haut le « dispositif » mis en place pour Amîn.

¹¹⁷⁹ Voir *supra*, Deuxième partie, encadré sur les Samaritains, p. 275.

1°) Mes visites à Hertzliyya : la luxueuse convalescence d'Amîn Tûqân

A. Première visite

La première fois que je me rendis à Hertzliyya, ce fut sans Diana, qui était déjà partie aux Etats-Unis et n'avait pas eu le temps d'y aller avant son départ. Harûn m'avait donné rendez-vous un jeudi matin à 9h à la savonnerie Tûqân. Les rendez-vous de Harûn, pourtant, étaient aléatoires (Amîn disait bien de lui qu'il « n'avait pas de rendez-vous » (*ma 'aïndûsh mawâ'id* ; l'expression est fréquemment utilisée pour dire de quelqu'un qu'il n'est pas ponctuel ou peu fiable) ; il annula plusieurs fois la visite.

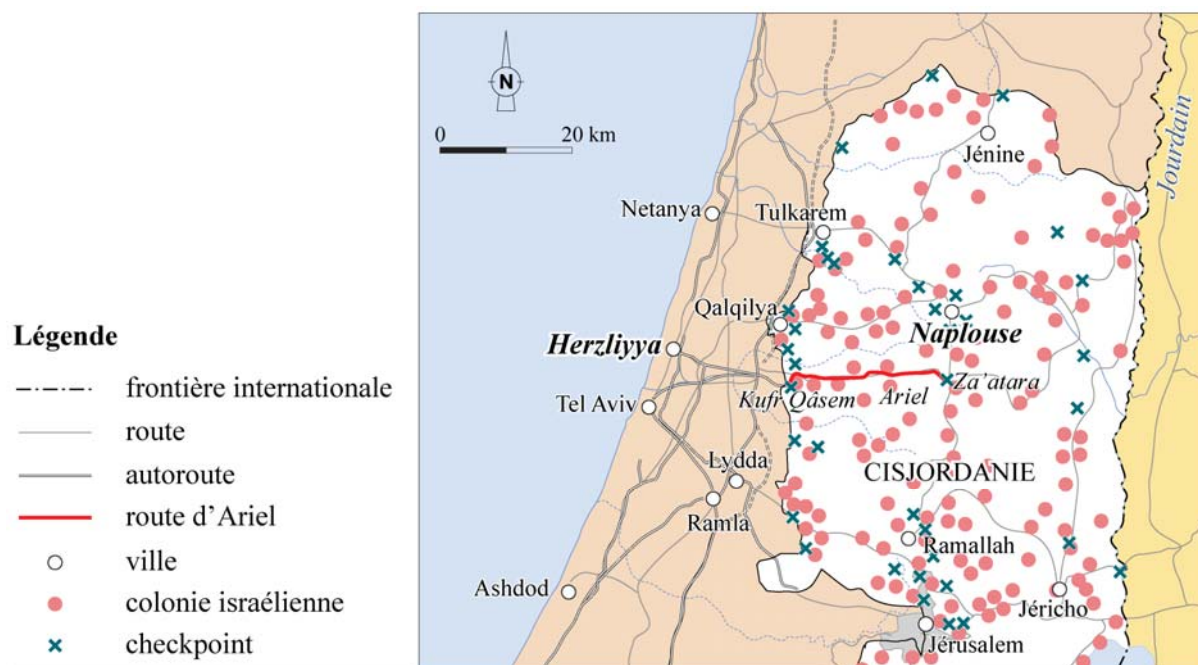
Après plusieurs reports, je pris finalement rendez-vous pour un dimanche de la fin mai à la savonnerie ; j'arrivai munie d'un bouquet de fleurs pour Amîn, que je n'avais pas vu depuis le mois d'août de l'année précédente. Dans le bureau, Abû Amjad remit à Harûn une enveloppe pour Amîn. Puis, vers midi et demi, Harûn m'emmena jusqu'au Jabal al-Tûr dans sa voiture à plaques blanches (palestiniennes), qu'il utilisait généralement pour circuler à Naplouse. En tant qu'étrangère, je pouvais en effet franchir le « checkpoint des Samaritains », alors que celui-ci est fermé pour les Palestiniens¹¹⁸⁰. De là, après un bref arrêt dans sa villa (la première à l'entrée du village des Samaritains), nous montâmes cette fois dans sa voiture à plaques jaunes (israéliennes). Pour nous rendre à Hertzliyya, Harûn emprunta, à partir du checkpoint de Za'atara qui ferme la région Nord de la Cisjordanie, une route qui relie Tel Aviv à la vallée du Jourdain. Par cette route, appelée « route d'Ariel » sur sa portion ouest, car elle mène à la colonie du même nom (la plus grande de Cisjordanie après Maale Adoumim, au nord-est de Jérusalem¹¹⁸¹), le chemin est presque direct jusqu'à Hertzliyya (carte 13). L'usage de cette route est restreint pour les Palestiniens (elle peut être fermée en cas de bouclage) ; en outre, elle permet d'entrer en Israël par le checkpoint de Kufr Qâsem, qui n'est autorisé, pour les Palestiniens, qu'aux VIP et porteurs de la BMC (*Business Man Card*¹¹⁸²). Les autres Palestiniens munis d'un permis d'entrée en Israël doivent

¹¹⁸⁰ Voir *supra*, deuxième partie, encadré sur les Samaritains, p. 275.

¹¹⁸¹ La colonie d'Ariel compte environ 18000 habitants (selon ARIJ – Applied Research Institute, Jerusalem – 2005. Voir www.poica.org/editor/case_studies/view.php?recordID=664, consulté le 3 octobre 2009). On y trouve une zone industrielle, un hôtel et une université. En 1998, elle a été promue au statut de ville, avec tous les droits et subventions de l'Etat que cela implique (Signoles, A., 2004, *op. cit.*, p. 420, note 137).

¹¹⁸² La *Business Man Card* (appelée « BMC » par les Palestiniens) est une carte délivrée à certains commerçants et hommes d'affaires palestiniens. Elle permet d'entrer en Israël 24h sur 24, et d'y passer la nuit (les permis

impérativement emprunter, à pied, le checkpoint de Qalandiya à côté de Ramallah, ou celui de Qalqilya.



Conception : V. Bontemps. Infographie : C. Kohlmayer-Ali 2009
Source : www.theglobaleducationproject.org/mideast/info/maps/israel-and-occupied-territories-map.html

Carte 13. La route d'Ariel

Au bout d'environ trois quarts d'heure, nous arrivâmes à l'hôtel Daniel de Hertzliyya, un luxueux hôtel cinq étoiles de bord de mer, où Amîn occupait une suite depuis cinq mois. Très amaigri (il avait perdu trente kilos), il semblait néanmoins en assez bonne forme. En tout cas, il m'accueillit avec emphase : « *Ahlan sitt* [madame] Véronique ! » Il se leva pour m'embrasser sur les deux joues ; il pouvait marcher, lentement, en boitant légèrement. À côté de lui étaient assis la jeune fille philippine qui s'occupait de lui, ainsi qu'Ilan, le physiothérapeute israélien chargé de la rééducation.

Harûn commença par régler les affaires courantes : il montra à Amîn ses actions, puis lui fit signer des papiers. Amîn, pourtant, semblait peu intéressé : « Qu'est-ce qu'on va offrir à déjeuner à *sitt* Véronique ? » Harûn proposa de commander du poisson, mais Amîn voulait aller au restaurant, « celui où nous sommes allés avec Farûq ». Au restaurant *Turquise*, sur une agréable terrasse avec vue sur la mer, je partageai donc, pour une fois, le repas de Harûn

ordinaires, même de travail, ne sont généralement délivrés que jusqu'à une heure précise de la soirée) – à part, bien entendu, en cas de bouclage.

et Amîn ; manifestement, ils étaient des habitués du lieu, puisque Harûn commanda « sa » salade, et qu'Amîn cherchait une serveuse qu'il connaissait. La nourriture était délicieuse ; Amîn régla la note en liquide.

Dès le lendemain, les ouvriers me demandèrent des nouvelles détaillées d'Amîn : était-il à la clinique ou à l'hôtel ? Pouvait-il marcher ? Avec une canne ? Comment parlait-il ? Je leur répétais ce qu'Amîn m'avait dit : qu'il devait rentrer à Naplouse « dans environ un mois », à la fin du mois de juin. Juillet arriva pourtant, et Amîn n'était toujours pas de retour, si bien que je décidai « au pied levé » de lui rendre visite une deuxième fois, cette fois-ci avec Diana.

B. Deuxième visite

Le matin de cette deuxième visite, je devais me rendre à la savonnerie Tûqân. Dans le bureau d'Abû Amjad, j'aperçus Diana, revenue des Etats-Unis, occupée à écrire un mail avec Abû Amjad. Harûn était assis au bureau à côté. Abû Amjad ne me salua pas, ne leva pas les yeux de son ordinateur, et annonça qu'il devait aller « à la maison du *mu'allim* ». Je compris qu'il était question de l'organisation du retour d'Amîn. Diana me dit qu'elle allait partir à 11h avec Harûn pour voir Amîn à Hertzliyya ; je décidai d'aller avec eux. Harûn me fit signe, discrètement, de ne pas le dire à Abû Amjad.

Cette fois-ci, comme Diana était avec moi et ne pouvait pas franchir le checkpoint des Samaritains, nous prîmes un taxi depuis le Dawwâr jusqu'au checkpoint de Huwwara, que nous traversâmes à pied. Nous retrouvâmes Harûn derrière le checkpoint. Nous nous dirigeâmes vers Hertzliyya par la route d'Ariel. Dans la voiture, alors que nous approchions du checkpoint de Kufr Qâsem, je demandai à Diana des précisions sur son *tasrîh* (permis). Elle m'expliqua qu'elle avait un permis d'« accompagnatrice d'une personne malade », valable trois mois. « Mais ce n'est pas moi qui m'en occupe », ajouta-t-elle. Un certain Husâm Qadh, un journaliste qui travaillait aussi pour le holding PADICO, s'occupait d'obtenir les permis pour les employés de PADICO, ainsi que d'autres sociétés comme celles gérées par Farûq Tûqân. C'est pourquoi elle n'avait jamais eu besoin d'aller au DCO (*District Coordination Office*)¹¹⁸³. Je lui demandai combien de temps il fallait pour faire faire (et renouveler) le permis. Elle me dit : « Ça dépend ; si Mister Tûqân décroche son téléphone, c'est fait *in no time*... ». Le *tasrîh* de Diana ne lui permettait pas de passer par le checkpoint

¹¹⁸³ Pour la définition du DCO, voir *supra*, Première partie, p. 111, note 197.

de Kufr Qâsem ; cependant les soldats, habitués à voir passer des Israéliens par ce checkpoint, n'arrêtaient que rarement les voitures (à plaques jaunes) qui ne présentaient pas de signe « suspect ». Notre équipage (deux jeunes femmes non voilées) dans la voiture de Harûn n'attirait pas l'attention ; personne ne nous arrêta.

Nous arrivâmes à Hertzliyya vers 13h. Harûn et Diana avaient apporté un paquet de papier à en-tête du *hadaf* et une vingtaine de carnets de chèques qu'ils empilèrent sur la table : Amîn devait signer la liasse de papiers du *hadaf*, et tous les chèques en blanc. Il s'attela à la tâche. Au bout de quelques minutes, Diana plaida pour qu'on le laisse se reposer la main, afin d'éviter qu'il ne se fatigue trop. Pour déjeuner, Amîn commanda du poisson grillé, que nous mangeâmes dans la chambre en compagnie d'Ilan, le physiothérapeute israélien. Ce dernier parlait en anglais avec Amîn, et en hébreu avec Harûn. Je compris qu'il critiquait l'attitude de l'aide-soignante philippine qui s'occupait d'Amîn. Elle avait été congédiée, et c'était une jeune femme polonaise, Anna, qui avait été embauchée à sa place. Nous ne nous attardâmes pas, et au retour, Harûn nous déposa, Diana et moi, au checkpoint de Huwwara.

2°) La préparation du retour d'Amîn

Lors de cette deuxième visite à Hertzliyya, Amîn, qui semblait ravi de sa nouvelle aide-soignante polonaise, nous annonça en riant que maintenant, il n'allait plus rentrer à Naplouse. « *Khalas*, je suis content ici (*ana mabsût hôn*) ». C'était, bien entendu, une boutade ; le retour d'Amîn était préparé très sérieusement. Mais il y avait beaucoup de problèmes à régler, ainsi que de logistique à mettre en place.

A la savonnerie Tûqân, une fois n'est pas coutume, je trouve Diana. Abû Amjad part à la poste, Sultân entre dans le bureau pour apporter des papiers. Diana lui demande s'il a trouvé quelqu'un qui veut vendre une voiture. Je m'étonne : elle semblait contente de sa nouvelle voiture. « Mais ce n'est pas pour moi » me dit-elle, « c'est une petite voiture que je veux acheter spécialement pour le travail ». En fait, celle-ci sera pour Sultân, qui devra se mettre au service d'Amîn de manière permanente, quand ce dernier reviendra à Naplouse. C'est Diana qui a proposé cet arrangement à Abû Khalîl, et proposé qu'on change le profil du poste de Sultân. « Il gagne très peu d'argent, et il voulait chercher un autre travail ; comme ça il reste avec nous¹¹⁸⁴. »

La date du retour d'Amîn était également suspendue au fait de trouver une aide-soignante qui puisse s'occuper de lui à Naplouse. Il ne pouvait pas embaucher une

¹¹⁸⁴ Extrait du journal de terrain, juillet 2007.

Palestinienne (« *mâ besîr*, ça ne se fait pas », m'expliqua Diana), quand bien même il habitait avec ses deux sœurs ; pas plus qu'il ne pouvait engager un homme, précisément à cause des deux sœurs. Cependant, pour faire venir en Cisjordanie une aide-soignante résidant en Israël (vraisemblablement philippine, sri-lankaise ou encore venant d'un pays de l'Est), il fallait obtenir l'accord des Israéliens... Diana proposait d'employer Anna, puisque Amîn l'appréciait. Elle en débattit avec Harûn, qui semblait méfiant, sur le chemin du retour de Hertzliyya.

Au fur et à mesure que les semaines passaient, le retour d'Amîn, initialement prévu au mois de juin, était donc constamment ajourné. Toutes les semaines, j'entendais dire à la savonnerie qu'Amîn allait rentrer « la semaine prochaine » ou « à la fin du mois ».

En bas, devant le meuble-bureau d'Amîn, en face d'Abû Amjad sont assis un avocat et un Samaritain, le beau-père d'Harûn. Plus tard, sa femme et sa fille (la femme d'Harûn) les rejoignent. L'avocat s'enquiert du retour d'Amîn, Abû Amjad lui répond : « A la fin du mois », avant d'avouer qu'en fait il n'en sait rien, parce que « tous les mois on dit à la fin du mois... ». « De toute façon », concluent-ils tous les deux, « c'est Farûq [Tûqân] qui décide¹¹⁸⁵. »

Le report du retour d'Amîn avait en fait une raison essentielle : Amîn avait subi une opération à cœur ouvert au mois de juin. Comme d'habitude, ce fut Diana qui m'en parla, en me recommandant de ne le dire à personne (« Personne n'est au courant, même pas Abû Amjad»). Elle avait appris la nouvelle alors qu'elle était aux Etats-Unis : Abû Khalîl lui avait fait savoir par courriel qu'elle devait l'appeler, et lui avait signalé l'opération, en lui demandant d'appeler Amîn pour lui remonter le moral. D'après Diana, Amîn n'avait maintenant aucune envie de rentrer à Naplouse, et espérait qu'il allait obtenir un permis (pour rester en Israël) de six mois ! « Mais il a peut-être dit ça pour plaisanter », conclut-elle.

Au mois de juillet, après ma deuxième visite à l'hôtel Daniel de Hertzliyya, je m'étais étonnée qu'Amîn (aussi grande que fût sa fortune) pût supporter les frais de son séjour dans cet endroit luxueux. Je profitai donc de l'occasion offerte par la confiance de Diana pour m'ouvrir à elle de ces interrogations. Diana me confirma ce dont je me doutais déjà : à savoir que derrière tout cela se trouvait Farûq Tûqân. Elle m'expliqua qu'Amîn obtenait tous les mois un permis, au moyen d'une coordination avec le DCO. C'était Husâm Qadh (qui s'occupait des permis de Diana) qui s'en chargeait. « Le bureau à Bet El [colonie proche de Ramallah où se trouve l'un des bureaux de coordination] parle directement avec l'hôpital, et

¹¹⁸⁵ Extraits du journal de terrain, fin juin-début juillet 2007.

ils ont des instructions pour dire que tout se passe comme ci et comme ça ». Diana me confirma également que c'était Abû Khalîl qui payait pour toutes les dépenses. Il fallait, de plus, compter aussi le salaire d'Harûn : « *He's overpaid* », commenta Diana. « Mais il ne faut pas que tu parles de ces sommes-là, c'est entre nous... »

Le fait qu'Amîn pût ainsi rester sans difficulté, plusieurs mois de suite, en Israël, avait donc suscité mon étonnement. On a vu, dans la deuxième partie, que si Amîn Tûqân était une personnalité au niveau local, il n'avait pas de pouvoir réellement politique ; en particulier, il était de peu de poids pour faire entendre sa voix auprès des Israéliens. J'ai déjà utilisé, dans cette deuxième partie, les catégories proposées par Lamia Radi pour caractériser le pouvoir des élites palestiniennes¹¹⁸⁶ : tandis qu'Amîn Tûqân représentait un « pouvoir issu du niveau local », jouant sur les liens attachés à son nom et à sa personne, un notable comme Ghassân al-Shakā'a jouissait de pouvoir « au niveau régional », qui combinait clientélisme au niveau local et accès à l'Autorité palestinienne¹¹⁸⁷. Farûq Tûqân (ou Sabîh al-Masrî) représentait ceux que Lamia Radi appelle des « pivots ». Non seulement leur influence, loin de se limiter au seul territoire palestinien, s'étendait au « niveau international », mais ils se trouvaient, de plus, à l'articulation de territorialités multiples, le terme de « territorialité » désignant ici aussi bien des territoires géographiques que des niveaux et réseaux d'appartenance¹¹⁸⁸.

Si je reprends une fois de plus la grille d'analyse proposée par Lamia Radi (en particulier ce terme de « pivot »), c'est parce qu'elle me paraît heuristiquement éclairante pour décrire l'organisation et le fonctionnement du pouvoir à l'échelle de la (grande) famille en Palestine, à travers notre exemple « micro » qui est celui de la famille Tûqân. Elle permet, en outre, de rejoindre le questionnement que j'ai esquissé, dans la première et la deuxième partie, sur le sens des valeurs associées au nom de famille. Certes, la catégorie de « pivot » a des vertus plus descriptives que réellement explicatives ; elle a néanmoins à mes yeux le mérite, tout d'abord, de montrer le pouvoir des membres de l'élite transfrontalière palestinienne comme participant d'un système à l'échelle de la famille¹¹⁸⁹. Dans le fonctionnement du pouvoir familial Tûqân, l'appartenance locale, ainsi que le « maillage social local et les réseaux locaux¹¹⁹⁰ » issus de cette appartenance jouaient encore, on va le

¹¹⁸⁶ Radi, L., 1997, *op. cit.*

¹¹⁸⁷ Voir *supra*, Deuxième partie, « Le pouvoir d'Amîn Tûqân », p. 300 et suivantes.

¹¹⁸⁸ Radi L., 1997, *op. cit.*, p. 279.

¹¹⁸⁹ J'ai déjà suggéré cette idée *supra*, dans la conclusion de la deuxième partie.

¹¹⁹⁰ Radi, L., 1997, *op. cit.*, p. 282.

voir, un rôle capital. Ceux-ci s'articulaient avec d'autres logiques, que Lamia Radi appelle des « (...) logiques qui sont celles des multinationales qu'il [le pivot] possède, c'est-à-dire à des logiques trans-territoriales et trans-nationales¹¹⁹¹ ». Provenant, pour parler comme Boltanski et Thévenot, de mondes ou ordres de justification plus « marchands », ces logiques (que j'ai appelées pour ma part « logiques de profit ») sont celles que nous avons vues à l'œuvre, par exemple, au sein du conseil d'administration de la société Hajj Tâher al-Masrî, lors de la décision de fermer la savonnerie à Naplouse¹¹⁹².

En outre, si la catégorie de pivot me paraît propre à apporter un éclairage sur le type de notable représenté par Farûq Tûqân, c'est parce qu'elle invite à interroger la manière dont il articulait (peut-être devrais-je dire « s'articulaient en lui ») différentes appartenances : locale et globale, ici et là-bas, « à l'intérieur (*juwwa*) » et « à l'extérieur (*barra*) ». Afin d'aborder ces aspects, il est plus que temps de présenter celui qui rendait possible le dispositif décrit plus haut pour Amîn, et qui apparaissait comme le décideur ou, en suivant Lamia Radi, le « pivot » des affaires familiales.

2. « Mister Tûqân » : un « pivot » ?

« Mister Tûqân » : c'est ainsi, on l'a vu, que Diana appelait communément Farûq Tûqân (Abû Khalîl) ; pour Abû Amjad, il était *al-mu'allim al-kbîr* (le *big boss*). Le nom de Farûq Tûqân n'a pas la même renommée régionale que celui de son cousin Ja'afar, architecte réputé à Amman, et fils du célèbre poète Ibrahîm Tûqân¹¹⁹³. Tout au plus le reconnaîtra-t-on aux lettres qu'il écrivait à Fadwâ Tûqân (dont il est le petit cousin), alors qu'il faisait ses études à Oxford, et l'encourageait vivement à venir le voir¹¹⁹⁴. Son nom n'est pas non plus aussi connu que celui de son ami et partenaire de longue date, le multimillionnaire Sabîh al-Masrî. Farûq Tûqân était pourtant un personnage important du cercle de l'élite transfrontalière palestinienne, ainsi que de la scène publique et économique à Naplouse. Sa villa, située près de la rue de l'université, était beaucoup moins tape-à-l'œil que celle de Munîb al-Masrî ; son immense richesse en faisait néanmoins un personnage très influent, ce qui était visible à la déférence respectueuse avec laquelle on parlait de lui à Naplouse, ainsi qu'à l'aura un peu mystérieuse qui y entourait ses venues.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁹² Voir *supra*, introduction de la quatrième partie.

¹¹⁹³ Voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiens », p. 587.

¹¹⁹⁴ Quelques-unes de ces lettres sont reproduites par Fadwâ Tûqân dans son autobiographie (Tûqân, F., 1997, *op. cit.*, p. 207-213).

Né en 1937, le fils de Khalîl Tûqân (ancien directeur de la banque ottomane de Naplouse) avait tôt quitté Naplouse pour faire des études d'économie, d'abord à l'université américaine de Beyrouth, puis à Oxford (philosophie, politique et économie). Après quelques années passées en Jordanie à travailler pour le cabinet du premier ministre, puis pour la Banque de développement industriel (Industrial Development Bank), Farûq Tûqân fit sa fortune, avec Sabîh al-Masrî, dans la construction et le commerce à Abû Dhabî à partir de 1968 (« A l'époque il n'y avait ni eau ni électricité là-bas », me dit Diana).

« Un peu après la guerre de 67, j'ai commencé mon business à Abû Dhabî, avec un de mes amis qui s'appelle Sabîh al-Masrî. *And we have been there since then*¹¹⁹⁵. »

Résidant, on l'a vu, entre Abû Dhabî et Amman, Abû Khalîl venait à Naplouse une fois par mois pour s'occuper des affaires des deux sociétés Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân et Tûqân lil-tijâra wa al-bina', dont il dirigeait le conseil d'administration familial. Il était également, on l'a vu aussi, président du conseil d'administration du *hadaf*, dont il possédait environ 30% du capital¹¹⁹⁶. Farûq Tûqân était, en outre, vice-président du conseil des doyens de l'université Al-Najâh de Naplouse, dont le président n'est autre que Sabîh al-Masrî. A une échelle plus importante, Farûq Tûqân avait été membre de PADICO, mais surtout, jusqu'en mars 2007, président du conseil d'administration de PIEDCO (Palestine Industrial Estates Development & Management Ltd.), une société par actions créée en 1996 afin de promouvoir l'investissement industriel en Palestine, et massivement possédée par PADICO (83 % des actions).

1°) Rencontrer Farûq Tûqân

Obtenir un rendez-vous avec Farûq Tûqân se révéla une entreprise ardue : ce n'est qu'en juillet 2007, je l'ai dit, que je pus finalement effectuer un entretien avec lui. Auparavant, nous nous étions déjà croisés à quelques reprises : je l'avais aperçu une première fois en 2004 avec Ja'afar Tûqân, lors d'une cérémonie de commémoration pour Fadwa Tûqân à l'université Al-Najâh¹¹⁹⁷. Je n'avais fait que lui serrer la main. Je l'avais ensuite vu une ou deux fois à la savonnerie, lors de l'un de ses passages à Naplouse, mais n'avais pas eu

¹¹⁹⁵ Entretien avec Farûq Tûqân, juillet 2007. Sur l'usage de l'anglais et du français lors des entretiens, voir *supra*, Première partie, p. 70-71.

¹¹⁹⁶ Information fournie par Diana.

¹¹⁹⁷ Fadwa Tûqân est décédée à Naplouse en décembre 2003.

l'occasion de discuter avec lui. En 2007, alors que Diana était en voyage au Etats-Unis, je tentai pendant environ un mois d'obtenir un rendez-vous par l'intermédiaire d'Abû Amjad. Or, les occasions furent maintes fois repoussées : j'attendais en vain, Abû Amjad me fournissant chaque jour une excuse différente.

Un homme entre poser une question à Abû Amjad. Il répond : « Aujourd'hui vient le *mu'allim al-kbîr* ». C'est l'occasion pour moi de demander si je peux prendre un rendez-vous avec Farûq Tûqân. Aujourd'hui, dit Abû Amjad, il va aller voir Amîn [en Israël] et ne reviendra que le soir. Il me propose de lui demander un rendez-vous le lendemain¹¹⁹⁸.

Le lendemain, Abû Amjad me jura ses grands dieux qu'il n'avait pas oublié, mais qu'Abû Khalîl n'était pas encore venu à la savonnerie. Il prit mon numéro de portable, mais j'attendis en vain son appel. Lorsque je retournai le surlendemain à la savonnerie, Abû Amjad me dit que le jeudi précédent il ne m'avait pas oubliée, mais qu'Abû Khalîl n'était finalement pas venu à la savonnerie car il avait mal aux dents. Le vendredi, bien entendu, il ne lui avait pas téléphoné¹¹⁹⁹, puis Abû Khalîl était reparti pour Abû Dhabî. Il devait revenir deux semaines plus tard.

Les deux semaines écoulées, je retournai m'enquérir de la venue d'Abû Khalîl. Abû Amjad me répondit qu'il pensait que celui-ci allait venir dans les deux jours, mais qu'il ne voulait pas que les gens soient au courant. « Viens tous les jours à la savonnerie » me dit-il. Deux jours plus tard, il me réaffirma qu'Abû Khalîl allait venir « dans les deux jours », mais pas aujourd'hui : « Harûn est là, ça veut dire qu'il ne vient pas aujourd'hui ». C'était en effet Harûn qui allait chercher Abû Khalîl au pont Allenby, et l'y ramenait à chacun de ses séjours. Deux jours plus tard, même chose : Abû Amjad me dit « Abû Khalîl n'est pas venu, car Harûn est là ». Il baissa la voix et ajouta : « Peut-être qu'il va venir dimanche », en promettant de me téléphoner. Mais il ne le fit pas, et m'expliqua ensuite que la veille, Abû Khalîl était resté seulement « cinq minutes » puis était allé voir Randa (la veuve de Sâmî 'Abd al-Nûr¹²⁰⁰). Puis il ne l'avait pas vu de la journée, et il était reparti ce matin. Il se plaignit : « Tu imagines, même moi il y a plusieurs sujets importants dont je veux lui parler, regarde, je les ai écrits sur ce papier, et je ne réussis pas à l'attraper cinq minutes... ».

¹¹⁹⁸ Extrait du journal de terrain, mai 2007.

¹¹⁹⁹ Rappelons que le vendredi est dans les pays musulmans le jour de congé hebdomadaire, l'équivalent de notre dimanche.

¹²⁰⁰ On a vu que Sâmî 'Abd al-Nûr a été assassiné en avril 2007, dans sa boutique au Dawwâr. Voir *supra*, conclusion de la deuxième partie.

Sans doute peut-on penser (cela a d'ailleurs été mon analyse spontanée de la situation, et c'est ce que me suggéra Diana) qu'Abû Amjad n'avait pas très envie de me faire rencontrer Abû Khalîl. Ces délais étaient cependant des indices de la position respective d'Abû Amjad et de Diana par rapport à Abû Khalîl. Si Abû Amjad savait à peu près quand Abû Khalîl allait venir, il ne connaissait pas *précisément* les dates des allées et venues du *mu'allim al-kbîr*, à la différence de Diana. De plus, pour savoir si Abû Khalîl était en ville, Abû Amjad était dépendant de « signes » (révélateurs du mystère dont s'entourait le personnage), tels que la présence ou non de Harûn à Naplouse : Abû Khalîl ne l'informait donc pas immédiatement de sa venue. Pour atteindre Abû Khalîl, il fut, de fait, beaucoup plus efficace pour moi d'avoir recours à Diana, dès son retour des Etats-Unis. Peu de temps après que je lui en eus parlé, elle m'appela, un soir, pour me dire que « Mister Tûqân » était à Naplouse, et me proposa de le rencontrer le lendemain matin, car le temps du *big boss* était compté.

La diligence de Diana tenait donc sans doute au fait, pour le dire trivialement, qu'elle avait certainement plus envie qu'Abû Amjad de me rendre service. Mais la raison en était aussi sa position : alors qu'Abû Amjad devait solliciter un rendez-vous, c'était elle qui les prenait pour Abû Khalîl. C'était elle qui en organisait l'ordre. Le lendemain, elle m'appela : Mister Tûqân était là, et pouvait me recevoir avant ou après Abû Amjad. Elle me conseilla de venir tout de suite, car elle ne savait pas combien de temps prendrait le rendez-vous avec ce dernier. Je me hâtai donc vers les bureaux de la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân. Abû Khalîl y avait son bureau personnel, deux pièces plus loin que celui de Diana. A mon entrée, elle me répéta qu'Abû Khalîl « ne voulait pas que tout le monde sache qu'il est là », soulignant par là la faveur qu'il me faisait en acceptant de me recevoir. Elle lui annonça mon arrivée par téléphone.

Après mon entretien avec Abû Khalîl, ce fut elle qui appela Abû Amjad, pour lui dire que c'était maintenant son tour.

(...) Dès que je suis sortie, Diana appelle Abû Amjad. Trois minutes plus tard (je suis encore dans le bureau avec Diana) Abû Khalîl la rappelle pour savoir « pourquoi Abû Amjad n'est toujours pas là ». « Dans quelques minutes » lui dit-elle. Elle s'adresse à moi : « Il ne peut pas être déjà là ! ». Quand Abû Amjad entre dans le bureau, elle lui signifie de se dépêcher d'entrer chez Abû Khalîl qui « a déjà demandé pourquoi il n'était pas là¹²⁰¹. »

¹²⁰¹ *Idem.*

C'est donc grâce à Diana (qui bénéficiait, on y reviendra, de la confiance d'Abû Khalîl, qu'elle connaissait depuis de longues années) que je pus obtenir l'entretien, dûment chronométré en raison de l'emploi du temps chargé du *big boss*.

(...) Abû Khalîl me salue avec chaleur. C'est un vieux monsieur aux cheveux blancs, l'air distingué et sûr de lui. (...) Même si je suis bien accueillie, je sens néanmoins que mon temps est compté. Abû Khalîl répond gentiment à mes questions, mais avec parcimonie (...). Pendant l'entretien, il reçoit un coup de téléphone de « Abû Hikmat » (Salâh al-Masrî) et lui dit qu'il est là « de manière cachée ». Au bout de quarante minutes, je le vois regarder sa montre ; j'abrège donc l'entretien.

2°) L'entretien avec le *big boss*. Farûq Tûqân, entre *insider* et *outsider*

C'est lors de cet entretien que Farûq Tûqân me livra le point de vue « d'en haut » sur le fonctionnement de la savonnerie, et montra sa position de décideur : il minimisait notamment, on l'a vu, le rôle d'Amîn¹²⁰². L'entretien mit également en évidence les blocages à un « développement » de l'industrie, et à un possible réaménagement de l'espace de la savonnerie, considérée comme patrimoine architectural à préserver. L'absence de stabilité politique (*istiqrâr siyâsî*) (et c'est là un thème incontournable) condamnait ces projets à rester lettre morte : la deuxième Intifada y avait coupé court.

A. Un turâth familial en sursis

Lors de l'entretien, Farûq Tûqân m'expliqua, on l'a vu¹²⁰³, que c'étaient en grande partie des raisons sentimentales, exprimant l'attachement et l'appartenance à leur ville d'origine, qui expliquaient la préservation (*hifâz*) de la savonnerie ; ce que j'avais défini comme une politique de « continuation » (*istimrâriyya*). Il évoqua à ce propos le projet de modernisation du savon Muftâhayn par un « retour » à l'huile d'olive locale, projet dont m'avait déjà parlé Abû Amjad :

« Nous aimerions si la situation politique le permettait (...) conserver le travail à la main, et faire le même savon, mais qu'il soit acceptable (*maqbul*) pour les marchés qui sont intéressés par l'environnement et la santé, comme le Japon, la Corée, certains coins d'Europe, en Amérique... (...) faire un savon qui soit *pure olive oil from the Holy Land*... que son emballage soit... « agréable¹²⁰⁴ » pour la « clientèle¹²⁰⁵ » nouvelle... »

¹²⁰² Voir *supra*, Première partie, p. 128.

¹²⁰³ Voir *supra*, conclusion de la première partie.

¹²⁰⁴ En français.

¹²⁰⁵ *Idem*.

Il ajouta cependant, en guise de conclusion :

« On a ça *in our minds*, de développer... mais il faut du temps, et de la stabilité politique. On ne pourra rien faire tant qu'il n'y aura pas de stabilité politique. On ne veut pas faire des investissements pour cela avant de s'assurer que les conditions politiques permettent de faire du marketing, de se déplacer, il te faut la « mobilité¹²⁰⁶ » (...) tu sais bien, les mesures de sécurité israéliennes qui... empêchent tout le business qui existe ».

La famille Tûqân avait en effet déjà eu une expérience douloureuse en la matière : elle avait entrepris pendant la période d'Oslo d'importants travaux de restauration de l'ancienne maison familiale dans la vieille ville, le Qasr Tûqân.

« On pensait en faire un centre culturel familial. (...) On aurait mis les bibliothèques de chaque personne de la famille. Par exemple, mon oncle Qadrî¹²⁰⁷ a une grande bibliothèque, (...) *al-sitt* [madame] Fadwâ, et mon oncle Ibrahîm, mon oncle Ahmad (...) et mon père aussi il a des livres français très anciens... (...) [On voulait donc faire] un centre culturel, des activités... Et puis il y a eu l'Intifada... »

Il avait même été question de délocaliser le travail manuel à la savonnerie, et de la réaménager pour en faire un centre du patrimoine et un khân (caravansérail).

« On a pensé à un moment faire la savonnerie à l'extérieur [de la ville], et cette savonnerie en faire une sorte de khân... (...) Ja'afar a fait un *design* pour qu'on fasse quelque chose comme vingt petites boutiques. C'était avant qu'ils fassent le... complexe [il s'agit du futur centre commercial financé par la famille Shaka'a derrière la savonnerie]. *You see ?* C'est à ça qu'on pensait. (...) On laisse la grande porte, on l'ouvre et on la ferme... *Very nice*... (...) sans changer le vieux bâtiment en haut, on construit en haut sur le *mafrash*, on peut faire jusqu'à vingt-vingt-deux boutiques (...) Mais après 2000 [date du début de la deuxième Intifada]... *khalas*... ».

La deuxième Intifada avait mis un terme à ces projets ; en 2002, des *shebâb* s'étaient cachés dans la maison familiale. Il était difficile de savoir si la mise à sac qui avait suivi était leur fait ou celui de l'armée israélienne à leur recherche. Le résultat était le même : « *I don't want to think about it* », concluait Farûq.

Les projets étaient donc en suspens, faute de stabilité politique ; ils l'étaient aussi en raison de l'incertitude sur l'avenir même de la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân. Le ressort affectif expliquant la préservation de l'industrie était précisément ce qui mettait en danger cet avenir, dès que les membres du conseil d'administration (qui avaient tous près de soixante-dix ans) auraient disparu. Si Farûq Tûqân pouvait dire « dans nos cœurs (...) »

¹²⁰⁶ *Idem.*

¹²⁰⁷ Il s'agit de Qadrî Tûqân, voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiens », p. 587.

Naplouse reste à une place spéciale¹²⁰⁸ », les enfants de Farûq, Ja'afar et Hâfez Tûqân¹²⁰⁹ avaient été élevés à l'étranger, loin de Naplouse, à Amman, dans le Golfe ou en Occident. La nouvelle génération des fils de familles n'avait plus les repères de leurs parents, ni le même d'attachement à la ville d'origine. Diana m'avait présenté la situation en ces termes :

« Encore Abû Khalîl, il est né ici, il a passé son enfance ici, il a été élevé ici et sa famille a vécu ici, mais ses enfants, c'est fini, son fils est né et a grandi à Manchester ! Ils n'ont pas ce sentiment d'appartenance. Personne n'accepterait de venir vivre ici à Naplouse dans ces conditions juste pour gagner ce que fait la savonnerie... (...) *No way* ».

B. La nouvelle génération : les intérêts sont ailleurs

Lors de notre entretien, Abû Khalîl me présenta les différents scénarios possibles pour l'avenir de la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân :

« Soit nous en faisons une « société générale¹²¹⁰ », où des gens entrent [comme actionnaires] et (...) dans une étape future, elle entre[ra] à la bourse... ou bien on fait venir des *strategic partners*, avec des jeunes prêts à renouveler... parce que nous avons vieilli... ! (...) [et] le problème c'est que la *new generation* chez nous, personne n'est *interested* par cela... la nouvelle génération... ne peut pas venir ici ! »

Adoptant ainsi (pour me l'expliquer) le point de vue de la « nouvelle génération », Farûq Tûqân révélait son statut de personnage dedans/dehors, « *insider/outsider* ».

« La nouvelle génération ne peut pas venir ici, ne peut pas rester ! Si tu entres, tu ne sais pas quand tu vas sortir, pour aller finir l'école, l'université ! A une époque dans les années 1990, avant l'Autorité, dans les années 1980... Celui qui entrait ne savait pas quand il allait [pouvoir] ressortir ! Ce n'était pas facile de venir s'installer ici, les enfants doivent étudier, parce que les écoles sont toutes à l'extérieur (*fî-l-khârij*). C'est la raison pour laquelle la « nouvelle génération¹²¹¹ » ne veut pas venir ici, et en plus tu ne peux pas dire à quelqu'un qui a une position quelque part : « Viens prendre le travail à Naplouse. »

Se faisant l'avocat de jeunes ayant fait leur vie à l'étranger, et qui ne voyaient pas pourquoi ils viendraient « s'enterrer » à Naplouse, Farûq Tûqân se montrait en qualité d'*outsider*, « extérieur » à la ville, car son destin n'y était pas lié. Il se plaçait, *de facto*, en dehors de la ville pour expliquer leurs choix et stratégies : il ne s'agissait pas de *retenir* la jeune génération à Naplouse, mais de la faire *revenir*. Le processus de fuite / exil / éloignement / émigration avait déjà eu lieu, à l'époque des pères. Farûq Tûqân en soulignait, ainsi, le caractère irréversible.

¹²⁰⁸ Voir *supra*, conclusion de la première partie.

¹²⁰⁹ Rappelons que Wâ'el et Amîn Tûqân étaient restés célibataires, et n'avaient pas eu d'enfants.

¹²¹⁰ En français.

¹²¹¹ *Idem*.

« Par exemple le fils d’Ahmad [le frère d’Ibrâhîm et Fadwâ Tûqân], ‘Abd al-Fattâh, s’est établi dans l’*engineering housing and contracts* en Jordanie... le fils de Ja’afar est avocat et va partir dans le Golfe... Fawwâz [un autre fils d’Ahmad] est professeur d’université à Beyrouth... ses enfants sont avec lui, je suis sûr qu’ils vont faire autre chose... (...) C’est comme ça ! Ça y est, ils sont *established*. Tu ne peux pas dire à quelqu’un qui habite à Beyrouth ou au Canada (...) de venir s’installer à Naplouse dans ces circonstances ! Personne n’est habitué à l’instabilité... (...) c’est difficile... »

Dans le même temps, Farûq Tûqân était indéniablement *insider*. Pas seulement parce qu’il affirmait, verbalement, son affection et son attachement à sa ville d’origine ; mais surtout parce qu’il était au premier plan de toute décision concernant Naplouse. Lors de notre entretien, il avait quitté ses engagements à PADICO et PIEDCO, à cause des « circonstances » (*az-zurûf*), disait-il.

« *Khalas*, maintenant, j’ai 70 ans... (...) il y a des choses... dont je me suis un peu lassé. (...) Et puis ensuite il y a eu l’Intifada ! *Khalas, lately, you cannot expand, you cannot do anything*. Ici, tu ne peux plus rien faire du tout. Donc pour moi, c’est devenu *waste of time*... (...) Mais [je n’ai pas démissionné] du *hadaf*. Je suis toujours actif là-dedans. *I’m still very active* ».

Abû Khalîl restait donc très impliqué dans ses investissements locaux ; son titre de vice-président du conseil des doyens de l’université Al-Najâh en faisait également un personnage incontournable de la vie publique nâbulsiê.

C’était en grande partie grâce au sentiment d’appartenance locale exprimé par Abû Khalîl que la savonnerie du Dawwâr était préservée. Régulièrement, elle était menacée par des projets prévoyant de s’en débarrasser, et dont me faisait part Diana. Ainsi, à mon retour à Naplouse après la première attaque d’Amîn, Diana me dit : « Tu as entendu que la savonnerie Masrî a fermé ? *Khalas*, il ne reste plus que nous et Shaka’a ». Elle me révéla également le projet de vendre le terrain de la savonnerie, ou d’y construire un bâtiment à louer, et de continuer à fabriquer du savon dans la zone industrielle¹²¹². La date n’était pas fixée, mais cela avait tout l’air d’être décidé. « Mister Tûqân » avait fait une réunion à Amman pour prendre cette décision, en partie après s’être rendu compte que le distributeur était un homme de quatre-vingts ans, qui faisait ça sans y être vraiment intéressé. « Tout cela est secret, même Amîn n’est pas au courant, ni Abû Amjad... », me dit Diana. Ces projets, pourtant, ne se concrétisaient pas ; il semblait plus simple, pour Abû Khalîl, de préserver le nom sans rien y changer, plutôt que de « moderniser » ou même de chercher à réduire les dépenses.

¹²¹² On se souvient que Diana avait déjà évoqué cette possibilité en 2005, voir *supra*, Première partie, p. 122.

Comme le constate Blandine Destremau à propos des hommes d'affaires palestiniens de la diaspora¹²¹³, l'intérêt de Farûq Tûqân à maintenir des investissements en Palestine procédait essentiellement d'un attachement identitaire qui était le propre d'une génération particulière : une génération de personnes ayant vécu, enfants, la *nakba*, et qui avaient vu dans les espoirs soulevés par le processus d'Oslo des possibilités d'investissement dans la « Palestine de demain ». Aujourd'hui que ces espoirs se sont effondrés, reste l'attachement pour une ville d'origine qu'ils ont connue et qui fait sens pour eux ; ce n'est pas le cas de leurs fils. Tandis que la génération des pères jongle avec une territorialité qui garde son ancrage en Palestine (Farûq Tûqân possède une villa à Naplouse), cette situation est en train de changer, l'ancrage se faisant désormais davantage dans la capitale jordanienne.

Le point de vue « d'en haut » sur la savonnerie familiale, ainsi, se révéla une entrée éclairante pour aborder la manière dont s'articulaient (et oscillaient), pour Farûq Tûqân, sentiment d'appartenance locale et logique de profit. Mon intérêt pour la savonnerie me permit, de plus, d'avoir un aperçu des liens par lesquels se construisait et se maintenait, au quotidien, le pouvoir familial Tûqân. A partir du dispositif mis en place pour Amîn, mais aussi, on va le voir, du fonctionnement de la *wasta* de Diana, on peut se faire une idée de la manière dont l'ancrage local était instrumentalisé par un pivot familial comme Farûq Tûqân.

3. Le pouvoir de Farûq Tûqân : l'importance de l'ancrage local

Lors mon rendez-vous avec Farûq Tûqân, on a vu à quel point mon temps était compté. Après l'entretien, Diana me dit que dans la même journée, Farûq devait retourner voir Amîn à Hertzliyya, et qu'il avait ensuite une réunion le soir à Jérusalem avant de rentrer passer la nuit à Naplouse. De fait, les deux ou trois jours que Farûq Tûqân passait chaque mois en Palestine étaient très occupés, outre les affaires familiales à Naplouse, en réunions à Jérusalem ou en Israël, souvent avec des partenaires, hommes d'affaires ou politiques, israéliens. Farûq tint d'ailleurs, lors de l'entretien, à m'assurer : « Bien sûr, j'ai rencontré Pères¹²¹⁴ deux ou trois fois... ». Au niveau local et régional, de plus, on a d'ores et déjà pu constater que l'emploi du temps d'Abû Khalîl se déployait sur un territoire qui ignore les

¹²¹³ Destremau, B., 1997, « Stratégies des entrepreneurs et ressources socio-spatiales : le cas de la branche palestinienne de la confection », in Bocco R., Destremau B., Hannoyer J., *op. cit.*, p. 159-178.

¹²¹⁴ Shimon Pères (né en 1923), l'actuel président de l'Etat d'Israël, longtemps *leader* du parti travailliste, fut Premier ministre d'Israël de 1984 à 1986 et de 1995 à 1996, et ministre à de nombreuses reprises.

limites généralement imposées aux Palestiniens, pour qui le déplacement d'une enclave à l'autre prend potentiellement des heures, et à qui l'accès à Jérusalem et Israël est, sauf exception, interdit.

1°) La mobilité, caractéristique du pouvoir du pivot

Etre un « pivot », pour Lamia Radi, c'est d'abord, on l'a vu, disposer de « territorialités multiples ». Elle entend par là la possibilité de changer de référent d'appartenance, immédiatement, dès lors que la situation (ou l'intérêt) l'exige : « comme le fils de telle famille, comme membre de tel parti, comme celui qui est allé au Hajj, (...) comme celui qui a accès aux conseillers de Shimon Pérès, comme celui qui a des contacts à Londres, etc.¹²¹⁵. » Mais les « territorialités multiples » signifient surtout « la capacité concrète de se déplacer d'un territoire à un autre¹²¹⁶ ». Cette capacité de mobilité est un élément essentiel du pouvoir des pivots. Elle en est même constitutive, à tel point que Lamia Radi les définit comme des « migrants » : « (...) le « pivot » bouge continuellement et sur de longues distances. (...) il est toujours entre Londres, Zurich, Paris, Amman, Beyrouth, Ryad, Aden, Dubaï, etc.¹²¹⁷ », écrit-elle.

L'accent mis par Lamia Radi sur la capacité de mobilité me semble en effet essentiel pour caractériser le pouvoir de ceux qu'elle appelle les pivots. Tout d'abord, c'était bien ainsi qu'ils étaient définis, même par les membres de leur famille. Lorsque j'interrogeai, en 2005, 'Imâd al-Masrî sur son oncle Sabîh, et lui demandai où celui-ci habitait, il me répondit :

« Partout (*kul mahall*) ! Tous les deux jours tu le trouves à un endroit différent. C'est-à-dire un jour en Arabie Saoudite, un jour à Londres, à Amman... L'autre jour il est venu à la réunion de Paltel [la compagnie palestinienne de télécommunications] le matin, à Ramallah, et il est revenu dans l'après-midi... Ils ne se posent pas, ceux-là... (*mâ biq'odû, hadôl*)... Ils se posent dans l'avion¹²¹⁸ ! »

Le pouvoir de mobilité devint de plus, on l'a vu, un enjeu réellement capital dans le contexte de la fragmentation territoriale post-Oslo, et expliquait le rôle renouvelé du notable comme relais et parfois « protecteur »¹²¹⁹. Vincent Romani (à propos du monde académique palestinien) et Aude Signoles (pour les relations des municipalités avec les bailleurs de fonds extérieurs), ont montré que « la fragmentation et l'enclavement forcé des Territoires

¹²¹⁵ *Idem*, p. 279

¹²¹⁶ *Idem*, p. 287

¹²¹⁷ *Idem*, p. 289.

¹²¹⁸ Entretien avec 'Imâd al-Masrî, 2005.

¹²¹⁹ Voir *supra*, Deuxième partie.

palestiniens accompagne une relation directe de ces enclaves avec le reste du monde¹²²⁰ ». La famille constitue un des réseaux par lesquels se font ces relations directes, contournant, avec les ressources qui sont les siennes, les multiples contraintes de l'émiettement territorial palestinien. Les notables transfrontaliers, que Lamia Radi appelle aussi des « nomades », utilisaient leur pouvoir de mobilité afin de contourner, pour parler comme Blandine Destremau, « la sédentarisation imposée aux Palestiniens et (...) la fragmentation de leur espace en unités disjointes, et entre lesquelles les circulations sont de plus en plus difficiles¹²²¹ ».

Les pivots pouvaient faire profiter leurs proches restés à Naplouse de leurs avantages. En 2005, 'Imâd al-Masrî me raconta comment le pouvoir familial Masrî lui permettait de jouir d'une certaine mobilité, particulièrement appréciable en cette période de siège. Me parlant de son train de vie avant son mariage ('Imâd, en 2005, n'était marié que depuis deux ans), il me dit :

« Je voyageais tout le temps (...) prendre l'air (*shammet hawa*) ! J'allais en week-end... Mon frère Mâher était ministre, je montais avec lui dans la voiture, il n'y avait pas d'embêtement ni rien... (*lâ ghalabeh wala ishî*). On s'amusait bien¹²²²... »

Farûq Tûqân, de même, faisait profiter ses cousins Amîn et Ja'afar des coordinations qu'il organisait pour passer le pont Allenby. Les Palestiniens se rendant en Jordanie doivent en effet pour le franchir emprunter un bus depuis l'*istirâha* (littéralement « pause, détente » ou encore « antichambre » ou « salle d'attente ») de Jéricho. Il s'agit en l'occurrence d'une aire, parfois de détente – allusion au fait que snacks et boissons y sont disponibles – surtout d'attente (des sièges sont disposés en rang dans une salle climatisée en été). Celle-ci est particulièrement pénible en été, en raison du grand nombre de déplacements entre les deux rives du Jourdain en cette période de vacances des écoles. Amîn m'avait expliqué un jour qu'il ne passait jamais par l'*istirâha* lorsqu'il allait en Jordanie ou en revenait. « Je parle avec Farûq », m'avait-il dit. Du pont, c'était Harûn qui venait chercher Amîn, ou un chauffeur du bureau de taxi jérusalémite Nassâr Nassâr.

Les privilèges des pivots pouvaient, on l'a vu, alimenter la rancœur du tout-venant palestinien¹²²³ ; ils représentaient bel et bien, surtout dans le contexte du siège continu imposé aux habitants de Naplouse, des attributs de pouvoir.

¹²²⁰ Romani, V., 2009 (*à paraître*) « Coercition administrative et transactions identitaires dans les Territoires occupés », in al-Husseini, J., Signoles, A., (dir.), *Entre Etat-nation et diaspora. Les Palestiniens face à l'incertitude*, Karthala-IISMM.

¹²²¹ Destremau, B., 1997, *art. cit.*, p. 167.

¹²²² Entretien avec 'Imâd al-Masrî, 2005.

La « nationalité utile »

Si Farûq Tûqân, comme d'autres membres de l'élite transfrontalière palestinienne, pouvait ainsi aisément se rendre à Jérusalem et en Israël, mais aussi dans les pays d'Europe et du Golfe, c'était entre autres grâce à l'acquisition de ce que Lamia Radi appelle une « nationalité utile ». Utile certes, parce que « (...) le pays qui [la] délivre assure une protection réelle de ses ressortissants à l'étranger¹²²⁴ » ; utile, surtout, parce qu'elle rendait possible, précisément, leur mobilité conçue comme un pouvoir. Farûq Tûqân avait acquis la nationalité canadienne : quand il entrait en Israël, même par le pont Allenby, il utilisait non pas sa carte d'identité (*hawiyya*) palestinienne¹²²⁵, mais un visa sur son passeport canadien. Il pouvait ensuite se rendre sans difficulté en Israël et à Jérusalem. Il importe de rappeler ici que le fait d'acquérir une « nationalité utile » n'est pas réservé à une élite, mais représente une stratégie classiquement utilisée par les Palestiniens pour réduire, certes, l'enfermement qui leur est imposé, mais aussi et surtout pour contourner les difficultés croissantes à obtenir des visas (même de tourisme) dans des pays comme les Etats-Unis, les Etats Schengen, les pays du Golfe ; c'est du reste aussi le cas de ressortissants d'autres pays de la région comme les Libanais, les Syriens, les Egyptiens...

Posséder un passeport étranger est de plus, ainsi que le rappelle Sari Hanafi, une question de survie pour les Palestiniens réfugiés, qui leur permet un accès à des marchés du travail dont ils seraient sinon exclus¹²²⁶. Les travaux de Sari Hanafi ont d'ailleurs montré que l'utilisation de la « nationalité utile » fait partie des stratégies des entrepreneurs et hommes d'affaires palestiniens de la diaspora afin de maintenir une mobilité, substituant ainsi le « transnationalisme » et la multiplicité des lieux de résidence à l'absence de centralité et d'ancrages territoriaux¹²²⁷. C'est aussi le cas, *mutatis mutandis*, des pivots palestiniens de l'intérieur comme Farûq Tûqân ou Sabîh al-Masrî, qui possèdent la carte d'identité (*hawiyya*) palestinienne.

¹²²³ Voir *supra*, Deuxième partie, p. 310.

¹²²⁴ Radi L., 1997, *op. cit.*, p. 128.

¹²²⁵ Farûq et Ja'afar Tûqân étaient hors de Cisjordanie lors de l'occupation de 1967 ; ils n'auraient pas dû avoir de *hawiyya*. Ils en obtinrent une néanmoins par une faveur du ministre de la Défense israélien Moshe Dayan. C'est Ja'afar qui me raconta que Moshe Dayan était venu à l'enterrement de leur oncle Qadrî Tûqân, en 1971. Il leur expliqua qu'il respectait énormément Qadrî, et qu'il souhaitait faire quelque chose pour leur famille. Ja'afar Tûqân demanda alors l'obtention d'une *hawiyya*, pour lui et sa famille.

¹²²⁶ Hanafi, S., 2006, « Palestinian Refugees, Citizenship and the Nation-State », in De Bel-Air, F. (dir.), *Migration et politique au Proche-Orient*, Beyrouth, IFPO, p. 146.

¹²²⁷ Voir Hanafi, S., 2006, *art. cit.*, mais aussi 1997, *Entre Deux Mondes. Les hommes d'affaires palestiniens de la diaspora et la construction de l'entité palestinienne*, Le Caire, CEDEJ.

Rappelons que la possession d'un passeport « utile » ne permet toutefois pas au tout-venant, porteur d'une *hawiyya* palestinienne, la mobilité sur les territoires israélien et palestinien (sous contrôle israélien) : il y est considéré comme palestinien et doit utiliser sa *hawiyya*. C'est alors le statut d'homme d'affaires (impliquant un traitement de faveur de la part des Israéliens pour des raisons financières ou des relations) qui explique que des pivots puissent, à l'instar de Farûq Tûqân, ainsi jouer sur les deux tableaux : conserver leur *hawiyya*, en raison des sociétés qu'ils possèdent en Palestine, mais néanmoins utiliser leur passeport étranger (« utile ») pour passer la frontière et se déplacer en Israël.

2°) L'instrumentalisation du local

A. Un fonctionnement clientéliste

Lamia Radi a montré qu'une partie des ressources financières des pivots (une fortune qui leur vient de l'extérieur), est utilisée à établir et maintenir des liens clientélistes et de protection à l'échelle de leur ancrage local, généralement dans leur ville d'origine. C'est d'abord au niveau de sa propre famille que le pivot (que Lamia Radi appelle alors « dominant familial ») est en mesure d'accorder son aide à des membres plus défavorisés. Il le fait, par exemple, en finançant le *dîwân*. A Naplouse, on l'a vu, le *dîwân* comme espace de réception est tombé en relative désuétude. Il existe toujours bel et bien, mais sa fonction a été détournée : pour certaines familles (notamment la famille Masrî), il est utilisé comme institution chargée de régler les problèmes familiaux, et parfois de prendre en charge des branches plus pauvres. Lamia Radi, qui étudié la manière dont les *dîwân*-s familiaux sont instrumentalisés à l'intérieur des grandes familles palestiniennes de part et d'autre du Jourdain, les définit de la manière suivante :

(...) un rassemblement de personnes (...) de la même famille, qui se retrouvent régulièrement (...) pour discuter et régler les problèmes de la famille : les mariages, les décès, mais aussi pour trouver un emploi à un jeune qui vient d'achever ses études, pour mettre au pas un jeune « révolté » ou pour désigner un candidat qui représentera la famille à des élections¹²²⁸.

Le *dîwân* sert donc à régler toutes sortes de questions ayant trait aux membres de la famille, la plus importante étant l'accès à l'emploi (*tawzîf*). 'Imâd al-Masrî m'avait mentionné l'existence d'un « comité » (*lajna*) du *dîwân*, qui s'occupait de ce genre de choses.

¹²²⁸ Radi L., 1997, *op. cit.*, p. 205

D'après lui, les « grands » (*al-kbâr*) avaient la possibilité de faire travailler qui ils voulaient (à l'université, à la municipalité, etc.). Chaque branche de la famille était représentée au *dîwân*, et chaque membre Masrî était censé payer une cotisation d'un dinar par mois, de façon à créer un fonds utilisable en cas de besoin. Cependant, 'Imâd me dit dans un éclat de rire que personne ne payait le dinar mensuel de cotisation : l'essentiel de l'argent venait de « Munîb et Sabîh », les pivots familiaux.

En dehors des relations intra-familiales, l'action des pivots en faveur de leur ville d'origine s'oriente souvent vers le financement de fondations caritatives : Lamia Radi affirme que « tous ces hommes d'affaires financent des associations caritatives ou éducatives en Palestine¹²²⁹ ». L'une des initiatives de mécénat les plus répandues est l'octroi de bourses d'études. Il faut ici rappeler que le système universitaire palestinien (tout comme le jordanien) est conçu sur le modèle du système américain : chaque semestre d'études représente le cumul d'un certain nombre d'heures de crédit, payantes et très onéreuses. A l'université Al-Najâh de Naplouse, par exemple, le prix de l'heure de crédit varie entre 26 dinars (facultés de religion islamique (*shârî'a*), littérature et éducation) et 100 dinars pour la faculté de médecine. Plus le domaine est couru et prestigieux (comme les facultés de médecine, d'ingénierie ou de pharmacie), plus la moyenne requise au baccalauréat est élevée, et plus les études sont chères. Tous les ans, un certain nombre d'étudiants brillants (*mutafawiqîn* : littéralement « au-dessus du lot ») issus de familles dans le besoin, se trouvaient dans l'incapacité de poursuivre leurs études à l'université¹²³⁰, sans le recours au mécénat d'un pivot. Selon Lamia Radi, Sabîh al-Masrî distribuait soixante-dix bourses d'études par an à « de jeunes Palestiniens sans ressources et prometteurs¹²³¹ ». Farûq Tûqân prenait également en charge, tous les ans, les études à l'université d'étudiants qui avaient obtenu une brillante moyenne au baccalauréat (plus de 90 sur 100).

Lamia Radi définit la nature des relations maintenues par les pivots avec leur ancrage local comme une forme de clientélisme. De la sorte, ils peuvent à la fois manifester la permanence de cet ancrage dans la ville d'origine, et s'assurer une assise sociale et politique.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹²³⁰ Il s'agit des familles correspondant à la « ligne de pauvreté moyenne », c'est-à-dire qui inclut les coûts de santé et d'éducation. La « ligne de pauvreté moyenne » s'oppose à la « ligne de pauvreté extrême », qui prend en compte les dépenses alimentaires et vestimentaires, et le logement. Ces catégories, issues du rapport sur la pauvreté en Palestine (Palestine Poverty Report, 1998, National Commission for Poverty Alleviation : Ministry of Planning and International Cooperation (en arabe)) sont citées par Majdi al-Malki (al-Malki, M., 2001, « Le système de soutien social informel et les relations de néo-patrimonialisme en Palestine », *Les Annales de l'Autre Islam* n°8, « La Palestine en transition », numéro coordonné par N. Picaudou, p. 174).

¹²³¹ Radi, L., 1997, *op. cit.*, p. 283, note 327.

Selon elle, le clientélisme prend généralement deux formes : des fondations qui dispensent des fonds pour la construction d'écoles, de bibliothèques, de dispensaires, de mosquées ; d'autre part des entreprises installées majoritairement dans le lieu d'origine de son propriétaire et employant la main d'œuvre locale¹²³². Si je reprends, essentiellement par commodité, le terme de clientélisme, celui de « mécénat » me semble néanmoins plus approprié aux relations entretenues par les pivots avec les bénéficiaires d'aides financière, notamment de bourses d'études. En effet, il rend compte du fait que le caractère de réciprocité de la relation n'est pas immédiatement et simplement identifiable. La question de savoir comment le mécène était, par les obligés, « payé » de retour, nous emmènerait sur un tout autre terrain que celui de mon enquête. Ainsi, il ne s'agira pas dans les lignes qui suivent de discuter l'économie générale de ce système clientéliste, ce qui dépasserait du reste largement le cadre de ma recherche : je me contente de l'aborder à partir de l'une des pièces du système, à savoir la *wasta* représentée par Diana. C'était elle en effet qui assurait les relations personnelles avec les « obligés » de Farûq Tûqân ; c'était du reste la piste qui m'était la plus accessible.

Dans la deuxième partie de ce travail, je me suis intéressée au mécanisme de la *wasta* comme assurant une fonction de communication : un requérant peut atteindre tel ou tel centre de pouvoir par l'intermédiaire (*wasta*) d'une personne plus proche. La sociologie du clientélisme distingue classiquement les « patrons » des « courtiers », intermédiaires ou médiateurs¹²³³. C'est bien ce que suggère le terme arabe de *wasta* : une intermédiation permettant de mettre en relation deux parties qui ne sont pas en contact. Une caractéristique des relations entretenue par Farûq Tûqân avec ses « obligés », en effet, est qu'à la différence de celles d'Amîn Tûqân avec les « quémandeurs » qui venaient le trouver à la savonnerie¹²³⁴, elles n'étaient pas personnelles : les familles d'étudiants, par exemple, devaient établir une demande suivant une procédure quasiment institutionnalisée, en passant par des intermédiaires sur place. Cette intermédiation (*wasta*) était assurée par ceux que Lamia Radi appelle des « sédentaires¹²³⁵ » : ce pouvaient être des membres de sa famille, ou encore un *staff* (ou les deux). Entre Farûq Tûqân et les bénéficiaires de bourses d'études, c'était Diana qui jouait les intermédiaires. Avec ces derniers, les pivots entretenaient, de fait, une relation (personnelle ou non) de protection : ils pouvaient accorder des faveurs à tel ou tel membre de

¹²³² *Ibid.*, p. 358.

¹²³³ Voir par exemple Médard, J-F., 1976, « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue Française de Science Politique*, n° 1, vol. 26, Paris, p. 113.

¹²³⁴ Voir *supra*, Deuxième partie, « La *wasta* d'Amîn Tûqân », p. 303.

¹²³⁵ J'y reviens *infra*.

la famille, ou à l'un de leurs employés. C'était le cas pour Diana, « protégée » de la famille Tûqân.

Sans viser à l'exhaustivité dans la description ou l'analyse de la *wasta* de Diana, je propose ici, plus simplement et plus modestement, de donner un exemple de la manière dont les relations avec la ville d'origine, pour le pivot qu'était Farûq Tûqân, se déployaient au niveau micro-local.

B. La *wasta* de Diana (2)

A Naplouse, la « vitamine W » (*vîtamîn waw* : c'est ainsi que Diana appelait la *wasta*) se révélait, pour certains, indispensable pour l'accès à des ressources comme l'emploi ou l'université. Amîn Tûqân dans sa savonnerie, on l'a vu, pouvait parfois jouer le rôle de *wasta* pour atteindre un centre de pouvoir. Après l'attaque d'Amîn, Diana (dont on a vu qu'elle était très appréciée, parfois « courtisée » par les ouvriers de la savonnerie Tûqân) se révéla une *wasta* efficace pour atteindre le *big boss* de l'entreprise. Abû Amjad lui-même devait parfois y avoir recours : Diana m'avait déclaré un jour : « « En ce moment Abû Amjad est obligé d'être très gentil avec moi parce qu'il veut des choses, en particulier avec Abû Khalîl... ». Cette position s'était du reste confirmée, on l'a vu, à l'occasion de ma prise de rendez-vous avec Farûq Tûqân.

Je rendais fréquemment visite à Diana dans les bureaux de la société Hâfêz wa 'Abd al-Fattâh Tûqân. Pendant l'été, elle était particulièrement occupée avec des étudiants ou futurs étudiants venus solliciter des financements. En 2005, au mois d'août, le téléphone sonnait constamment dans le bureau de Diana. Elle m'avait expliqué : « Beaucoup de gens ne peuvent pas payer leurs inscriptions à l'université ; Mister Tûqân en aide quelques-uns ». En juillet 2007, je trouvai un matin trois femmes assises au bureau de Diana, toutes trois voilées et habillées de manteaux. Elle me les présenta : Um Akram, sa fille et une amie de la fille. Je compris au cours de la discussion qu'elles étaient du village de Beta (à l'Est de Naplouse). Elles étaient là, manifestement, pour solliciter l'aide de Diana. Après leur départ, Diana m'expliqua que c'étaient « des gens très simples », mais dont les enfants étaient « très forts à l'école ».

Autre scène au bureau de Diana, début août :

Diana est très fatiguée ; elle me dit qu'elle reçoit tout le temps des visites de personnes qui veulent une *wasta* pour leurs enfants, et qu'aujourd'hui elle n'est vraiment pas d'humeur.

Justement, la sonnette retentit. Une corpulente femme voilée entre dans le bureau, Diana la fait asseoir en face d'elle : sa fille a réussi le baccalauréat, et a obtenu 91,8 sur 100 de moyenne. Diana enregistre l'identité de la jeune fille, afin d'en parler avec Abû Khalîl. J'apprends que celui-ci finance les études d'environ vingt étudiants par an. Diana étudie les cas pour lui et les rassemble. Ils choisissent en général ceux qui ont la meilleure moyenne, et qui sont le plus dans le besoin. Souvent, ce sont des gens qu'elle ne connaît même pas, mais « on leur a dit » qu'ils pouvaient obtenir des aides. « *Harâm* (c'est pitié), que ces gens-là ne puissent pas étudier » me dit-elle.

Le système de bourses d'études à des jeunes en difficultés fonctionnait, ainsi, selon le mode du bouche-à-oreille. Tous les ans, Diana se chargeait de recevoir les familles, puis d'effectuer une première sélection des heureux(ses) élu(e)s. C'était également elle qui suivait ensuite les dossiers pour décider du renouvellement ou non de la bourse. Mais ce n'était pas uniquement pour les étudiants que Diana assurait le rôle de *wasta*. Outre la sélection des dossiers de bourse, elle était fréquemment sollicitée par des gens qui souhaitaient l'aide d'Abû Khalîl pour obtenir un emploi.

Tandis que je lui tenais compagnie dans son bureau, Diana se plaignait souvent de ce rôle de représentation qu'elle avait à jouer. « Les gens ne me laissent même pas le choix de dire si je veux les recevoir ou pas, *khalas*, je dois les recevoir ». Un matin, le téléphone sonna : c'était « Abû Râmî » qui annonçait son arrivée au bureau. A ma question sur son identité, Diana répondit, avec un rien d'humeur :

« C'est quelqu'un qui veut un travail pour son fils, bien sûr. Les gens s'imaginent que s'ils me demandent de l'aide, hop, je presse un bouton et Abû Khalîl va leur trouver quelque chose... »

Abû Râmî arriva avec un de ses amis. Ils s'assirent devant le bureau de Diana, et Abû Râmî demanda où en étaient les choses, ajoutant qu'il cherchait également un emploi pour son autre fils dans les Emirats. Diana lui répondit : « Inshâ Allah [si Dieu veut]¹²³⁶ », sans plus de précisions. Elle lui posa quelques questions, puis elle répéta : « Inshâ Allah ». « Je ne réussis vraiment pas à être plus gentille que cela » me dit-elle une fois qu'ils furent partis. « Je devrais sans doute être moins sèche, mais je ne peux rien faire de plus, vraiment ». Elle m'expliqua que c'était son frère Fâdî qui avait dit à cet homme qu'elle était employée chez Farûq Tûqân. Elle se montrait irritée que son frère se vante de cela, ajoutant qu'elle-même ne parlait jamais d'Abû Khalîl. S'appuyant ainsi sur Diana pour choisir les bénéficiaires de

¹²³⁶ « Inshâ Allah » est une expression continuellement utilisée dans le monde musulman. L'évocation de la volonté divine accompagne toute formulation et expression au futur, sous-entendant que cela ne pourra arriver que suivant cette volonté. L'expression est passée dans le langage courant, si bien qu'il ne faut pas nécessairement y voir l'expression d'une religiosité particulière.

bourses et suivre les dossiers, Farûq Tûqân manifestait la confiance qu'il lui accordait. On a d'ailleurs vu que c'était également elle qui tenait son agenda personnel à Naplouse.

Il me semble utile d'ouvrir ici une brève parenthèse sur ma relation avec Diana. Elle fut, le lecteur l'aura compris, mon interlocutrice privilégiée tout au long de l'enquête. Même si elle et moi étions, à de nombreux égards, très proches, cette relation demeura néanmoins, jusqu'au bout si j'ose dire, teintée d'ambiguïté. Diana me fut d'une aide précieuse, notamment pour atteindre Farûq Tûqân (qui m'aida dans la constitution de la généalogie familiale) mais également pour avoir des documents à la chambre de commerce, ou encore obtenir d'Abû Amjad qu'il me fournisse des chiffres ou une copie du « dossier de qualité », par exemple. Nous étions aussi de véritables amies, qui se fréquentaient pour se raconter soucis du quotidien et peines de cœur. Chacune d'entre nous y trouvait son compte : mon statut d'étrangère, qui n'avait pas encore d'enfants et de responsabilités familiales, me mettait en décalage avec la plupart des jeunes femmes de mon âge à Naplouse ; quant à Diana, je l'ai déjà mentionné, elle jouissait d'une personnalité atypique, et « détonnait », si l'on peut dire, dans le conservatisme de la petite ville, au point qu'elle était souvent prise pour une *ajnabiyya* (étrangère), ou encore pour une habitante de Ramallah. Elle se plaignait elle-même souvent de la mentalité « arriérée », comme elle disait, des Nâbulûsîs : par exemple, le fait qu'un passant lui avait un jour ostensiblement donné 10 shekels dans la rue pour « s'acheter un voile ». Une anecdote, datant du jour où nous nous allâmes ensemble en taxi au checkpoint de Huwwara pour rendre visite à Amîn, est à cet égard révélatrice :

Le chauffeur du taxi veut prendre 15 shekels [environ 3 euros] pour la course (depuis le Dawwâr jusqu'au checkpoint). Diana proteste : cela ne coûte que 10 shekels. Le chauffeur tente de discuter : « La vie est devenue chère » « Oui, chère pour tout le monde, pas seulement pour toi », réplique Diana. Finalement il lui rend 5 shekels en lui disant que c'est bien parce qu'il ne veut pas la fâcher. Puis il lui demande « Tu es de Ramallah ? » « Non, de Naplouse » répond-elle sèchement (...).

Quand nous descendons du taxi et marchons vers le barrage, Diana me dit : « Vraiment les gens de Naplouse sont des arriérés (*mitkhallifîn*). Dès qu'ils pensent que nous ne sommes pas d'ici, ils essaient de prendre plus d'argent. Ça m'arrive tout le temps ».

Je plaisante : « C'est ta faute aussi, tu n'as qu'à t'habiller comme les gens de Naplouse », allusion au fait qu'elle n'est pas voilée et est habillée en jean avec un T-shirt moulant. J'essaie d'argumenter : « Non, ils ne sont pas arriérés, c'est la pression qui les rend fous... »

« Si, c'est de l'arriération (*takhalluf*) », réplique Diana. « Dès que tu n'es pas voilée... ou que tu portes un pantalon serré... Tout le monde fait des commentaires. Ce n'était pas comme ça avant ! ». Elle me raconte une anecdote : « L'autre jour je suis allée au *muntaza* [jardin public] avec mes sœurs et je ne sais pas ce qui m'a pris, j'ai mis une jupe, comme ça avec des sandales... Vraiment je ne comprenais pas pourquoi tout le monde levait soudain la

tête ! Mon amie m'a dit qu'elle a entendu « C'est qui cette folle qui passe » et j'ai compris que c'était moi.... »

Ça me fait bien rire, je trouve moi aussi que c'est une idée saugrenue de mettre une jupe courte pour aller au *muntaza*¹²³⁷ !

Il était clair que Diana pouvait me dire des choses qu'elle ne pouvait confier à personne d'autre. D'un autre côté, je l'ai dit, Diana « disparaissait » parfois de manière inexplicable, me laissant sans nouvelles et sans répondre au téléphone. Si l'étendue de certaines de ses confidences pouvait parfois me gêner, elle restait en revanche très discrète sur la nature exacte de son travail pour la famille Tûqân.

Diana était issue d'une famille de dix enfants, et elle avait perdu son père très jeune. Depuis qu'elle avait été embauchée par la famille Tûqân, elle était le soutien financier de ses petites sœurs (elle avait financé l'université pour deux d'entre elles) tout en continuant ses propres études à l'université ouverte Al-Quds de Naplouse. Elle était véritablement protégée de la famille Tûqân, pour laquelle elle travaillait depuis qu'elle avait vingt ans. Au début de mon enquête, elle m'avait dit que son salaire n'était pas vraiment élevé, et que l'essentiel de ses ressources venait de ses actions en bourse. C'était Abû Khalîl, rappelons-le, qui lui avait avancé l'argent de ses premiers investissements. A Amman, du reste, lorsque je rencontraï en 2007 le frère d'Amîn, Wâ'êl Tûqân, il me dit de Diana : « C'est comme une fille de la famille (*zayy bint al- 'â'ila*) », louant son « honnêteté » et sa « fidélité ».

Il n'était sans doute pas innocent que ce rôle de *wasta* fût assumé par Diana, même si je ne pus jamais réellement démêler les raisons qui faisaient d'elle une personne-clé dans le *staff* et le réseau local de Farûq Tûqân, un « courtier » ou intermédiaire efficace pour atteindre le *big boss*. Diana, je l'ai dit, parlait très peu de son rôle exact au sein de la famille Tûqân, et c'est aussi pour cela que, malgré la proximité croissante de nos relations (qui se renforça encore, on va le voir, à l'occasion de la deuxième attaque d'Amîn), je ne compris que bien tard l'importance de sa place. Malgré le relatif mystère qui entourait son activité, on peut néanmoins avancer quelques éléments d'interprétation. Célibataire, volontaire, dotée d'un caractère fort, c'était sans doute précisément cette personnalité atypique qui la rendait apte à devenir la personne de confiance de Farûq. Elle était la seule femme dans un univers d'hommes, ce qui, aussi surprenant que cela puisse apparaître au premier abord, en faisait une interlocutrice idéale pour les nombreux entretiens qu'elle avait à assurer avec les familles. Sa situation familiale et financière faisaient d'elle « l'obligée » de Farûq et de la famille Tûqân ;

¹²³⁷ Extrait du journal de terrain, juillet 2007.

réciroquement, elle assurait un rôle là où on ne l'aurait pas nécessairement attendue ; ce qui est bien le propre, précisément, des personnes de confiance. Le fait que je ne pus jamais la faire « parler » très avant sur la nature exacte de ses relations avec Farûq Tûqân, ainsi que celle des *gifts* (comme elle disait) dont elle profitait parfois, était du reste, sans doute, tout simplement, l'expression de sa loyauté envers la famille.

C. Des « sédentaires » sur place : le staff de Farûq Tûqân

Dans la mise en œuvre du pouvoir de Farûq Tûqân s'articulaient, on l'a vu, des prérogatives issues de son statut d'homme affaire international, et l'utilisation (voire l'instrumentalisation) d'une appartenance ancrée dans la (micro)localité. C'est ce qu'a montré, en ce qui concerne le pouvoir de mobilité, le dispositif mis en place pour Amîn : Farûq utilisait, pour gérer la distance qui le séparait de Naplouse, la capacité de mobilité des Samaritains. On a vu que les relations avec les Samaritains font partie des piliers de la notabilité locale à Naplouse¹²³⁸ : c'étaient les liens existant de longue date entre familles anciennement citadines, ainsi qu'une caractéristique très particulière d'une des minorités de la population de Naplouse que Farûq Tûqân instrumentalisait ainsi, attestant de sa connaissance intime des ressorts de la citadinité nâbulsiê. Seul Harûn (en tant que Samaritain, mais aussi d'ami d'Amîn) pouvait en effet remplir le rôle, assigné par Farûq, d'assurer une liaison quotidienne et de servir de messenger entre Naplouse et Hertzliyya. Abû Khalîl lui-même se déplaçait quasiment exclusivement dans la voiture de Harûn, cultivant ainsi les liens qui liaient entre elles les familles d'anciens citadins. A Naplouse, le pouvoir de Farûq Tûqân était donc solidement ancré dans ce réseau local que Lamia Radi qualifie de « sédentaire », c'est-à-dire les personnes qui, sur place, ont les moyens ou le pouvoir de régler les problèmes quotidiens qui se posent aux affaires du « migrant » ; ce sont également eux qui servent d'intermédiaires avec les « demandeurs ». « Dans le cas des hommes d'affaires, archétype du migrant », écrit-elle, « ils font appel à des notables traditionnels¹²³⁹ ». Ces sédentaires étaient le plus souvent représentés, pour parler comme Lamia Radi, par les « notables au niveau local ». Pour reprendre les hypothèses formulées en deuxième partie, il s'agit en substance des membres de la famille restés à Naplouse¹²⁴⁰.

¹²³⁸ Voir *supra*, Deuxième partie, « Un notable à l'ancienne ? », p. 300-301.

¹²³⁹ Radi, L., 1997, *op. cit.*, p. 290.

¹²⁴⁰ Voir *supra*, conclusion de la deuxième partie.

Pour ces derniers, le pouvoir était bel et bien présenté comme « familial » : ‘Imâd al-Masrî, dans notre entretien en 2005, avait cherché à donner de sa famille une image à la fois prestigieuse (notamment au niveau politique, à travers les postes occupés par ses frères et oncles¹²⁴¹), et généreuse, celle d’une famille « au service de la ville ». Lorsque je lui avais demandé quelles étaient les « affaires » de la famille Masrî, il avait insisté, plutôt que de s’attarder sur les investissements de son oncle Sabîh¹²⁴², sur le rôle de protection, de redistribution et de travaux publics que jouait la famille Masrî, notamment à travers la mise en place d’associations caritatives (par exemple la fondation du martyr Zâfer al-Masrî, qui offrait des bourses aux étudiants afin qu’ils puissent poursuivre leurs études à l’étranger). « C’est ça le travail de la famille Masrî : elle travaille pour la ville (« *‘am tishtghil lal-balad* »), m’avait-il assuré.

L’ancrage local du pivot peut donc être vu comme la manière de s’assurer un réseau de clients, mais aussi de redistribution des richesses par un patron. Son pouvoir financier servait également à renforcer pouvoir et prestige de la famille au niveau local. Remplissant son « devoir » envers les membres de sa famille restés en Palestine, le pivot tirait réciproquement profit de ces réseaux locaux qui « lui assurent origine, (...) capital symbolique », et précisément, « possibilité de maintenir un réseau »¹²⁴³. Pouvoir issu du niveau local et pouvoir du pivot marchaient de pair, comme éléments d’un système où influence locale et pouvoir financier issu de la sphère internationale se nourrissaient l’un l’autre.

Au sein de la famille Tûqân, le réseau de « sédentaires » était essentiellement organisé autour d’Amîn et de la savonnerie. A la suite de l’attaque d’Amîn, il n’était plus représenté que par ceux qui constituaient, pour reprendre le terme utilisé par Diana, le « *staff* local » de Farûq Tûqân. A Naplouse, Abû Amjad s’occupait de la gestion quotidienne des sociétés Tûqân. Harûn rendait possible les déplacements de l’homme d’affaire, en lui mettant sa voiture à disposition. Husâm Qadh s’occupait de renouveler les permis (*tasrîh*) en temps et heure. Diana faisait office de secrétaire personnelle : c’est par sa *wasta* qu’Abû Khalîl développait et entretenait les liens de protection et d’aide financière qui prenaient la forme,

¹²⁴¹ Rappelons que Zâfer et Hikmat al-Masrî avaient eu des rôles politiques importants dans la vie publique de Naplouse et l’OLP. Tâher al-Masrî, frère de ‘Imâd, fut premier ministre de Jordanie de juin à novembre 1991. Son autre frère Mâher fut ministre de l’Economie de l’Autorité palestinienne de 1996 à 2002 (voir annexe 7, « Quelques personnalités nâbulsiens », p. 587).

¹²⁴² Lorsque j’avais demandé à ‘Imâd quel était exactement le travail de Sabîh, il avait préféré botter en touche, me disant : « On ne sait pas très bien ! Il travaille... quelque chose de très grand (*ishî kbîr*)! ».

¹²⁴³ Destremau, B., 1997, *art. cit.*, p. 170.

classique à Naplouse, du mécénat. Tous étaient employés et salariés de Farûq Tûqân ; ils bénéficiaient, cependant, de faveurs ou de protection, comme le montre l'exemple de Diana.

Dans les chapitres précédents, on a vu que la famille Tûqân, qui appartenait (tout comme la famille Nimr) à l'ancienne élite nâbulsiê, est encore à l'heure actuelle très respectée en ville. Cette reconnaissance et ce respect tenaient, pour beaucoup, au prestige de personnalités de la famille, politiques ou littéraires, aujourd'hui décédées (Qadrî Tûqân, Fadwâ Tûqân, Ibrahîm Tûqân, plus récemment Hâfez Tûqân, ancien maire de la ville¹²⁴⁴). Aujourd'hui, on a vu qu'elle n'a plus de rôle politique, et que son centre de gravité économique s'est déplacé de Naplouse vers Amman. A travers mon entretien avec Farûq Tûqân, j'ai défini ce dernier comme un *insider/outsider*, dans une position charnière par rapport à son appartenance locale. Amîn Tûqân, on l'a vu, possédait un prestige issu de son nom, mais aussi de son visage et de sa prestance, qui jouait sur la familiarité et la proximité de liens tissés au jour le jour. Il était facilement accessible, et chaque personne recherchant sa *wasta* savait où le trouver. Plutôt que d'instrumentaliser un réseau de clientèle, il correspondait assez bien au modèle (certes légèrement polémique) du patron obligé par ses clients décrit par Gérard Lenclud¹²⁴⁵ : il rendait des services, ce qui faisait partie de ses prérogatives en tant que notable « au niveau local », empiétant souvent sur son travail. Le prestige de Farûq Tûqân, au contraire, provenait non de sa présence, mais d'une sorte d'aura entretenue autour de sa personne. Il fallait, pour l'atteindre, des intermédiaires. Cependant, de par la présence de son *staff* local, et de ses réseaux soigneusement entretenus et immédiatement mobilisables, Farûq Tûqân était toujours présent à Naplouse, quand bien même il n'y était, en personne, que très rarement. C'est à cet homme d'affaire « présent-absent », caractérisé, entre autres, par son nomadisme, que revenait, quasiment entièrement, le pouvoir de décision des affaires familiales. Il garantissait une fonction d'articulation entre les enclaves palestiniennes et le « reste du monde », assurant lui-même, à une échelle supérieure, un rôle de *wasta* (intermédiaire). Son extrême mobilité, bien loin de signifier un quelconque déracinement, n'était au contraire possible que grâce à un ancrage local efficace, qui loin de contredire la logique de profit, venait la renforcer. Si elle ne s'opposait pas à l'ancrage local, cette logique engageait, cependant, recomposition et transformation du sens

¹²⁴⁴ Voir annexe 7 « Quelques personnalités nâbulsiê », p. 587.

¹²⁴⁵ Lenclud, G., 2001, « Le patronage politique. Du contexte aux raisons », in D. Albera, A. Blok et C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 277-306.

de ce qu'est la grande famille, sur la scène locale elle-même. J'y reviens plus bas, à la toute fin de cette partie.

Si les réseaux familiaux transfrontaliers, ceux de la famille Tûqân comme les autres, conservaient un fort ancrage local, élément de la légitimation et du fonctionnement de leur pouvoir, la famille Tûqân représentait cependant un cas limite : car avec le décès d'Amîn (et malgré la présence de son *staff*), c'était précisément cet ancrage familial local qui paraissait disparaître. Les circonstances qui entourèrent le décès d'Amîn Tûqân me firent en outre réaliser, avec une certaine brutalité, à quel point la famille Tûqân semblait déjà considérée, sur la scène locale de Naplouse, comme un *turâth*, « vestige du passé en danger de disparition¹²⁴⁶ ». C'est ce que nous allons voir maintenant, à travers le récit de la manière dont le réseau local et régional d'Abû Khalîl se mobilisa quand la famille fut prise au dépourvu par la crise cardiaque d'Amîn, en août 2007.

¹²⁴⁶ Aubin-Boltanski, E., 2007, *op. cit.*, p. 162.

Epilogue. Un deuil dans la « vie » de la savonnerie : le décès d'Amîn Tûqân

Le 1^{er} août 2007, le lendemain de ma troisième visite à Hertzliyya, Amîn Tûqân fut frappé d'une crise cardiaque. Il mourut le 11 août, après dix jours passés dans le coma dans un hôpital de Tel Aviv. Durant cette courte période, je suivis jour par jour, quasiment heure par heure, l'évolution de son état, ainsi que les démarches effectuées par la famille (en l'occurrence, Farûq et Ja'afar Tûqân) pour faire face à la situation.

J'ai évoqué à plusieurs reprises, au cours de ce travail, les biais introduits par ma présence comme observatrice et interlocutrice dans le petit monde de la savonnerie. J'ai également mentionné le manque de distance et d'objectivité que mon implication affective a pu occasionner dans mon enquête. Cette implication s'était, déjà, manifestée avec une acuité particulière après l'attaque cérébrale d'Amîn ; j'ai tenté d'en rendre compte de mon mieux, de manière à nuancer, le plus honnêtement possible, ma description des transformations de la savonnerie « sans Amîn ». Il me faut, à l'occasion du récit de sa mort, renouveler ces mises en garde. Mon implication dans ce pénible épisode fut affectivement douloureuse, et cela pour une double raison. Je réalisai tout d'abord à quel point je m'étais, pendant ma période d'enquête, attachée à Amîn Tûqân. De plus, Farûq Tûqân décida de tenir secrète, dans un premier temps, la crise cardiaque d'Amîn, tant qu'il ne s'était pas assuré personnellement de son état. Diana me recommanda explicitement de « n'en parler à personne ». Pendant quelques jours, je fus donc l'une des seules personnes au courant à Naplouse (avec Harûn et Abû Amjad) de l'état de santé critique d'Amîn Tûqân.

Etant donnée la tristesse que me causa l'infarctus d'Amîn, ainsi que la situation de secret à laquelle j'étais forcée, le fait de prendre des notes, de faire en somme « du terrain » à partir de la maladie d'Amîn se révéla particulièrement pénible, et me posa un problème d'ordre éthique. Avais-je le droit d'instrumentaliser de la sorte un événement humainement tragique pour les hypothétiques besoins de la « science » ? La question n'appelle pas de réponse simple ; sur le moment, je me contentai de noter, sans décider de ce que j'en ferais ensuite. Si je pris le parti, finalement, de raconter l'épisode, c'est tout d'abord parce qu'il a été intimement lié à la manière dont j'ai conduit, et vécu, ma dernière séquence d'enquête : il en est littéralement l'épisode conclusif, puisque je quittai Naplouse dans la nuit du 14 au 15 août 2007, trois jours après l'annonce du décès d'Amîn Tûqân. Il se présentait, presque de lui-même, comme une invitation à jeter un regard rétrospectif sur tout son déroulement : en ce sens, la manière dont j'ai conduit (et vécu) mon enquête peut être vue comme une séquence

de vie, qui s'acheva avec la mort d'Amîn Tûqân. Si celle-ci signa donc la fin de l'enquête, il convient cependant de ne pas la voir comme la fin de ce que j'ai appelé la « vie » de la savonnerie¹²⁴⁷. Elle représente une rupture, déjà amorcée, de fait, par sa maladie. La deuxième raison qui me poussa à décrire, à titre d'épilogue, cette séquence de vie, est le fait que la mort d'Amîn raviva (on pourrait presque dire « précipita ») un sentiment dont j'ai déjà parlé dans la deuxième partie, qui est celui de « fin d'une époque ».

Avant de revenir sur ces thèmes, il me faut tout d'abord raconter comment la famille se mobilisa pour faire face, en un laps de temps très court, à la crise cardiaque d'Amîn. Dans les pages qui suivent, et avant de tenter d'en tirer quelques éléments d'analyse, j'ai pris le parti de livrer un récit très factuel, au plus près des notes que je consignais sur le moment, de la manière dont j'ai vécu l'événement aux côtés de Diana. Cette forme d'objectivation m'a semblé la façon la plus honnête possible de ne pas gommer la forte charge émotionnelle qui accompagna mes deux dernières semaines d'enquête, et qui est partie prenante incontournable de ma perception de l'événement. C'est cet aspect émotionnel qui m'empêche encore, au moment où j'écris ces lignes, de prendre suffisamment de recul pour en livrer une analyse distanciée. Ce parti pris permettra aussi au lecteur, je l'espère, une plus grande liberté pour juger par lui-même du biais que mon implication personnelle a pu introduire dans l'exposé.

1. La crise cardiaque d'Amîn

Comme je l'ai dit plus haut, c'est en vivant l'événement aux côtés de Diana que je suivis en détails l'évolution de l'état d'Amîn, depuis son attaque cardiaque jusqu'à sa mort. Le 31 juillet 2007, nous nous étions mises d'accord, Diana et moi, pour aller ensemble rendre visite à Amîn à Hertzliyya. Diana devait, le lendemain, aller voir son frère emprisonné à Megiddo (elle était la seule de la famille à obtenir des permis pour lui rendre visite en prison). La visite à Amîn était aussi pour elle l'occasion de faire une sortie de détente en bord de mer, avant cette journée qui promettait d'être longue et pénible¹²⁴⁸.

¹²⁴⁷ J'ai du reste signalé, dans l'introduction de cette quatrième partie, que je tente précisément de m'écarter de ce genre de lecture téléologique.

¹²⁴⁸ Les Palestiniens peuvent être arrêtés pour « raisons administratives », c'est-à-dire dès lors que l'armée considère que la personne représente un danger potentiel pour « la sécurité d'Israël » - de fait, donc, de manière souvent totalement arbitraire. La détention pour raisons administratives ne connaît pas de délais : la personne peut rester emprisonnée pendant de longues périodes avant d'être jugée. La famille du détenu a le droit de lui rendre visite, mais doit pour cela obtenir un permis d'entrée en Israël. Les visiteurs prennent à l'aller et au retour

A Hertzliyya, Amîn avait plaisanté comme à son habitude pendant le déjeuner : il nous raconta qu'en 2004, lorsque son cousin Ja'afar avait construit la tombe de Yasser Arafat à Ramallah, il lui avait dit de ne pas oublier de mettre une grosse pierre dessus : « Des fois qu'il reviendrait ! ». La boutade était révélatrice de l'antagonisme ancien entre grandes familles de l'élite citadine palestinienne de l'intérieur et l'Autorité palestinienne. Amîn insista ensuite pour que nous allions faire un tour au Mall, afin que Diana se change les idées. Nous l'avions pourtant trouvé assez fatigué ; Diana, sur le chemin du retour, m'avait confié ses inquiétudes, trouvant sa transpiration anormale.

Le surlendemain, lorsque je me rendis à la savonnerie Tûqân, Diana était au téléphone dans le bureau. Elle semblait de très mauvaise humeur. J'attribuai tout d'abord sa mauvaise mine à la fatigue et la déception de son voyage de la veille : à ma question pour savoir comment cela s'était passé, elle me répondit en effet : « Très mal ! Il faisait très chaud, le bus plein, des enfants qui crient... et au final je n'ai pas pu voir mon frère ; j'ai fait toute cette route pour rien ». Un peu plus tard, Harûn entra dans le bureau sans me saluer, lui aussi l'air de méchante humeur. Je compris qu'il partait voir Amîn. « Je veux venir avec toi », lui dit Diana. Harûn commença par refuser, le ton monta. Me sentant en trop, je m'éclipsai, en faisant signe à Diana que j'allais lui rendre visite un peu plus tard dans la journée. Je passai donc en fin de matinée au bureau de la société. Diana m'annonça immédiatement la nouvelle : Amîn avait eu une attaque cardiaque, et avait été transféré, dans le coma, à l'unité de soins intensifs d'un grand hôpital de Tel Aviv. Les espoirs étaient faibles. Diana, inconsolable, me rappela à quel point, l'avant-veille, nous avions trouvé Amîn fatigué. Maintenant, me dit-elle, « Abû Khalîl exige le plus grand secret » : même Nabîha et Nazîha, les sœurs d'Amîn, n'étaient pas au courant. Elle partit sur le champ avec Harûn à Tel Aviv, en me promettant des nouvelles.

Le lendemain, c'était vendredi, jour de congé. Diana m'appela vers 10h du matin, pour me dire qu'Amîn était toujours dans le coma. Elle espérait aller le voir le samedi, si elle pouvait trouver un taxi : Harûn en effet ne travaillait pas ce jour-là¹²⁴⁹. Je proposai d'appeler un taxi à plaques jaunes (israéliennes) d'un bureau de Jérusalem, et de l'accompagner.

des bus spéciaux, affrétés par le ministère des Affaires des prisonniers (*shu'ûn al-'asra*). En été, les journées de visite sont particulièrement pénibles à cause de la chaleur.

¹²⁴⁹ Le samedi (*shabbat*), jour chômé par les Juifs, est également un jour de congé pour les Samaritains.

1°) La famille mobilisée

Le samedi matin, je retrouvai Diana dans son bureau. Le taxi nous prit derrière le checkpoint de Huwwara. Le chauffeur, originaire de Jérusalem-Est, ne connaissait manifestement pas la route d'Ariel, et nous empruntâmes un long détour pour nous rendre à Tel Aviv.

Pendant ce temps, Ja'afar et Farûq Tûqân se mettaient en route depuis Amman. En chemin, Diana m'expliqua qu'ils comptaient rester quelques jours en Cisjordanie pour voir comment la situation allait évoluer. Le frère d'Abû Khalîl, Sa'd, était un cardiologue réputé à Los Angeles, et ils voulaient se conformer à son jugement. Je demandai à Diana comment Abû Khalîl et Ja'afar allaient entrer en Israël ; c'est à cette occasion que j'appris que Farûq Tûqân avait la nationalité canadienne. Quant à Ja'afar, il n'avait pas eu le temps de faire un *tasrîh* (permis), mais avait emprunté, avec Abû Khalîl, un taxi du bureau Nassâr Nassâr à Jérusalem pour entrer en Israël.

Nous nous retrouvâmes tous dans la chambre d'Amîn à l'hôpital de Tel Aviv. Ce dernier était maintenant maintenu en vie artificiellement. Abû Khalîl et Ja'afar étaient accompagnés de Gady, un Israélien d'une cinquantaine d'années parlant parfaitement arabe. J'appris qu'il s'agissait d'un ancien administrateur civil de la Cisjordanie ; il était en outre le manager d'une grande société d'appareils de sécurité (alarmes, etc.), avec qui Abû Khalîl travaillait depuis longtemps. Les deux cousins entrèrent dans la chambre d'Amîn, restèrent quelques instants à le regarder, puis interrogèrent le médecin, qui leur donna, tant bien que mal, des informations en anglais. Les nouvelles n'étaient pas bonnes. Seule la pression sanguine était un peu meilleure, mais, comme le dit le médecin, il y avait très peu d'espoir qu'Amîn s'en sorte, à moins d'un miracle. La vue d'Amîn me causa un petit choc et je ne m'attardai pas dans la chambre ; j'assistai aux discussions dans la salle d'attente de l'hôpital. Le chauffeur de taxi, un Palestinien de Jérusalem, s'étonna du fait qu'Amîn soit ainsi resté aussi longtemps loin de tous, loin de Naplouse, sans voir sa famille. Farûq se justifia : « Ici ce sont les meilleurs soins qu'il a eus ». La question était maintenant de savoir si les dommages du cerveau étaient « réversibles ».

Lorsque Diana et moi signalâmes notre intention de rentrer à Naplouse, Abû Khalîl protesta : il voulait nous inviter à déjeuner. Plutôt que de rester à l'hôtel Sheraton de Jérusalem comme ils l'avaient initialement prévu, Farûq et Ja'afar avaient décidé de passer la

nuit à Naplouse ; ils pouvaient nous ramener dans leur taxi après le déjeuner. Nous nous rendîmes donc au restaurant Turquoise, celui-là même où j'étais allée avec Amîn lors de ma première visite à Hertzliyya. Gady avait effectué la réservation (nous étions samedi et le restaurant était plein), sa femme nous attendait à l'entrée du restaurant. Nous nous assîmes autour d'une table ronde. Avant toute chose, Abû Khalîl commanda une bouteille de vin blanc (« Sauvignon Yarden¹²⁵⁰ *very cold* ») ; seuls Nâfiz, le chauffeur de taxi, et Diana n'en buvaient pas.

Après le déjeuner, nous rentrâmes à Naplouse dans le taxi loué par Farûq Tûqân. Ja'afar, qui somnola pendant une partie du trajet et se réveilla une fois arrivé au checkpoint de Huwwara, regretta de ne pas avoir vu la fameuse route d'Ariel. Comme c'était samedi, Ja'afar et Farûq ne pouvaient pas passer par le checkpoint des Samaritains ; le taxi à plaques jaunes ne pouvait pas franchir le checkpoint de Huwwara¹²⁵¹ ; nous franchîmes donc le barrage à pied. Derrière le barrage nous attendait Husâm Qadh. Le lendemain, Ja'afar et Farûq devaient retourner à l'hôpital voir Amîn.

Dans la situation d'incertitude et de crise familiale créée par l'attaque cardiaque d'Amîn, c'était donc aux « grands » (*kbâr*) de la famille, c'est-à-dire à ses cousins Farûq et Ja'afar Tûqân, que revenait l'appréciation des décisions à prendre. Observer la manière dont l'épisode fut géré par Farûq Tûqân permet d'illustrer sa position de décideur des affaires familiales, et de mesurer l'étendue de ses réseaux : à travers le récit des quelques jours qui suivirent l'infarctus d'Amîn, on voit en effet ce réseau, local et régional, en action, depuis le *staff* à Naplouse jusqu'aux intermédiaires israéliens avec lesquels il avait des liens. A Naplouse par ailleurs, tant que l'état d'Amîn présentait encore quelque espoir, Abû Khalîl tenta de dissimuler la nouvelle ; un événement comme celui-ci ne pouvait pas, cependant, rester longtemps secret.

2°) Une impossible dissimulation

Le lendemain de notre visite à Tel Aviv, je descendis à la savonnerie Tûqân. Je croisai Abû Amjad au Dawwâr, qui me demanda tout de suite « *Kîf al-wada'* (comment est la

¹²⁵⁰ Il s'agit d'un cru israélien, situé dans les colonies du Golan.

¹²⁵¹ Les voitures israéliennes à plaques jaunes, tout comme les ressortissants israéliens n'ont pas le droit de pénétrer dans les zones A. A l'heure où j'écris ces lignes, les Palestiniens de nationalité israélienne peuvent se rendre dans les zones A, le samedi.

situation) ? » Je lui répondis que les espoirs étaient très faibles. « Entre, j'arrive tout de suite » me dit-il en désignant de la main la savonnerie.

J'entrai dans la pièce du bas, Harûn était installé derrière le meuble-bureau d'Amîn. Quand il m'aperçut, il me fit un signe impérieux de la main qui signifiait : « Approche-toi ». Je m'assis à côté de lui, il baissa la voix et me demanda : « A quelle heure êtes-vous rentrés hier ? » Je lui répondis « Vers 17 heures, 17 heures 30 ». « Et alors ? » Je ne sus pas quoi lui répondre; il le fit à ma place : « Il lui reste deux ou trois jours à vivre et puis *khalas*, c'est ça ? ». Je répondis que je ne savais pas, qu'il était impossible de faire des tests pour l'instant car Amîn prenait des sédatifs très puissants. Harûn se plongea un instant dans sa lecture, puis me dit : « Tu l'as vu dans ses derniers moments » ; il faisait allusion à notre visite à Hertzliyya avec Diana, la veille de son attaque. Je lui demandai s'il se rendait à Tel Aviv dans la journée, il acquiesça avant de sortir.

Shâher, m'ayant aperçue, me lança : « Je fais du thé ; ne t'en va pas ! ». Les ouvriers n'étaient manifestement toujours pas au courant de l'état de santé d'Amîn.

Je cherchai à m'occuper un peu en ville, puis je revins à la savonnerie Tûqân vers midi pour voir Abû Amjad. Il était installé au meuble-bureau d'Amîn. Il me posa deux ou trois questions (« A quelle heure êtes-vous rentrés hier ? As-tu vu Abû Khalîl et Ja'afar ? »), je lui demandai pour ma part si les ouvriers savaient. Il me répondit que c'était une erreur de cacher la nouvelle plus longtemps. « En plus, tous ses amis maintenant sont au courant, et viennent demander des nouvelles ». Il ne savait pas quoi leur répondre... Visiblement nerveux, il donnait des ordres à Sultân, s'énervait contre Diana qui ne téléphonait pas. D'après lui, tout le monde commençait à se douter de quelque chose.

Au bureau de la société, Diana me fit asseoir : elle m'expliqua que les nouvelles n'étaient pas meilleures. Ja'afar et Abû Khalîl avaient revu le médecin, qui leur avait dit que même si Amîn survivait, il resterait dans un état très critique, sans pouvoir parler ni bouger, sans même être conscient. Elle avait passé la matinée à s'occuper de changer les signatures pour les chèques, à la banque et pour le *hadaf*; elle ne comprenait pas, elle non plus, la décision d'Abû Khalîl de ne rien dire. « Tout le monde commence à être au courant, c'est Harûn qui raconte à tout le monde ; l'histoire s'est répandue par les Samaritains ».

Le téléphone sonna, c'était Fida', la sœur de Diana qui travaillait au *hadaf*. « Ça y est, Fida' est au courant, de toute façon tout le *hadaf* est au courant. C'est normal, car maintenant Salâh [al-Masrî, le directeur du *hadaf*] sait et il parle, il ne voit pas pourquoi il cacherait quoi que ce soit. En plus, on a changé les signatures des chèques, on ne peut plus dissimuler... », conclut-elle. Le résultat de la divulgation de la nouvelle ne se fit pas attendre ; le téléphone

sonna une nouvelle fois. J'entendis Diana dire : « De toute façon, ce n'est pas nous qui décidons, même pour cette somme là ou pour une autre... ». Elle raccrocha.

« Celle-là, elle est bien bonne. Tu sais ce que me dit Abû Amjad? Il me dit que le Hajj Salîm al-Kayâlî est venu demander si c'est vrai que nous allons vendre la savonnerie aux Ittisalât [la société de télécommunications palestiniennes]¹²⁵²! Il me dit : « S'ils donnent 12 millions [j'ignore de quelle monnaie], je la vends »... Tu imagines ? Pour qui se prend-il ? Comme si c'était à lui de décider ce que la savonnerie va devenir... Et Amîn qui n'est pas encore mort... ! »

Un peu éberluée, je lui demandai s'il y avait en effet des projets aussi précis de vendre la savonnerie. « Non, ce n'est pas exactement cela », me répondit Diana. Elle savait depuis un moment que la société de télécommunications Paltel cherchait des locaux pour faire un *showroom*, et qu'ils cherchaient dans le secteur du Dawwâr. « Mais je ne sais pas comment Abû Amjad se permet de dire des choses pareilles... ! » s'exclama-t-elle.

L'ébrulement de la nouvelle suscitait donc, immédiatement, des convoitises et des scénarios sur l'avenir de la savonnerie, tant celle-ci semblait liée à la personne d'Amîn Tûqân. La famille avait également peur du qu'en dira-t-on : face aux remarques faites par le chauffeur de taxis de Jérusalem, sur le fait qu'Amîn était ainsi laissé « seul » en Israël, Farûq Tûqân s'était senti obligé de se justifier. Lorsque nous nous rendîmes le lendemain une nouvelle fois à l'hôpital de Tel Aviv, un Samaritain (de Holon)¹²⁵³ passa voir Amîn ; cela rendit Farûq furieux. D'après ce que m'expliqua ensuite Diana, il craignait que ce dernier n'aille raconter « à tout le monde » qu'Amîn était abandonné tout seul à Tel Aviv... Une fois de plus, l'affaire risquait de s'ébruiter « par les Samaritains », réputés (en bons Nâbulisîs !) pour être amateurs de ragots.

Lorsque l'état de mort cérébrale fut constaté, pourtant, la famille cessa d'essayer de dissimuler. Dès le lendemain, les ouvriers de la savonnerie Tûqân étaient au courant de l'état d'Amîn.

Je descends voir Diana à la savonnerie, elle est dans le bureau avec Abû Amjad. Nous discutons d'Amîn : Farûq Tûqân a vu le neurologue qui a éteint les espoirs. Abû Khalîl Fatâyer entre dans le bureau et demande des nouvelles du *mu'allim*. Quand Diana lui dit qu'elles ne sont pas bonnes et qu'elle ne veut pas lui mentir, une intense tristesse s'étend sur

¹²⁵² Rappelons que al-Ittisalât al-filastiniyya (Palestinian Telecommunications, abrégé en Paltel) est l'unique compagnie de téléphonie fixe en Palestine. Elle est présidée par Sabîh al-Masrî.

¹²⁵³ Rappelons que la communauté samaritaine en Israël/Palestine est divisée en deux : la partie la plus importante habite à Naplouse, et mais une autre petite communauté est installée à Holon en Israël. Voir *supra*, Deuxième partie, encadré sur les Samaritains, p. 275.

son visage. « Le pauvre (*meskîn*) », me dit-elle en versant elle-même quelques larmes. Elle me dit que les ouvriers doivent maintenant être au courant.

La savonnerie ferme ; nous prenons rendez-vous avec Diana pour aller voir Amîn une dernière fois le lendemain, dans la voiture (à plaques diplomatiques) de la directrice du centre culturel français de Naplouse¹²⁵⁴.

Farûq et Ja'afar décidèrent, en outre, qu'ils ne pouvaient plus laisser ainsi Amîn, maintenu en vie, « seul » en Israël ; Abû Khalîl prit la décision de le faire transférer à Amman.

3°) Organiser le transfert d'Amîn

Le matin de notre dernière visite, je retrouvai Diana au centre culturel français ; elle venait du *hadaf* où elle avait passé la première partie de la matinée à régler des affaires pour Amîn. Elle m'annonça qu'il était question de le transférer à Amman, où on le maintiendrait en vie grâce à des appareils. La première possibilité envisagée avait été de le ramener à Naplouse, mais selon Farûq Tûqân, les sœurs d'Amîn (qui ne lui avaient du reste pas rendu une seule visite pendant son séjour en Israël) ne le voulaient pas. A Amman, disait-il, Amîn serait au moins entouré par Ja'afar, son frère Wâ'ël, la sœur de Farûq. A travers le dispositif mis en place pendant la convalescence d'Amîn, on a d'ores et déjà eu un aperçu des réseaux (réseaux locaux, intermédiaires israéliens) que Farûq mettait en œuvre pour obtenir des soins pour Amîn. Il fallait maintenant les mobiliser pour organiser son transfert.

A Tel Aviv, nous retrouvâmes Harûn, Gady, Ja'afar et Farûq, Amîn toujours dans un profond coma. Farûq et Gady étaient en train de travailler sur les procédures à accomplir pour transférer Amîn en ambulance depuis Tel Aviv jusqu'à Amman. Avion privé de Farûq, avion militaire du roi Abdallah de Jordanie, tous les scénarios étaient envisagés pour le transport... Il allait falloir deux cardiologues, un Israélien et un Jordanien. Diana m'expliqua que Gady ne venait pas uniquement « parce qu'il aimait bien Amîn », mais surtout parce qu'il était d'une grande utilité dans toutes les démarches ; « Mister Tûqân va sûrement lui donner un *gift* pour le remercier », conclut-elle.

Après la visite, Farûq nous invita une fois de plus à déjeuner, avec la directrice du centre culturel français, dans un restaurant de poisson à Ramat Gan (une banlieue de Tel Aviv). Il était apparemment habitué du lieu, plutôt « branché » et d'une discrète élégance. Gady resta déjeuner avec nous ; Harûn, en revanche, préféra s'occuper d'autres affaires et

¹²⁵⁴ Extrait du journal de terrain, 6 août 2007.

revenir plus tard chercher Farûq. Quant à Ja'afar, il devait aller à Bethléem passer la nuit, avant de repartir pour Amman. Sur le chemin du retour, Diana m'expliqua que Harûn était mécontent : il estimait que Farûq ne devait pas faire ainsi des déjeuners dans des restaurants chics à la sortie de l'hôpital. Mais surtout, ajouta-t-elle, avec le transfert d'Amîn à Amman, il allait perdre une partie importante de son travail...

Le lendemain, je retrouvai Diana à la savonnerie : elle était assise au meuble-bureau d'Amîn avec Abû Amjad. Sultân s'activait tristement. Tout le monde à la savonnerie semblait maintenant au courant de la situation.

Un homme entre pour s'enquérir de la santé d'Amîn. Il s'agit d'un de ses amis qui fait du commerce avec Israël, et qui de temps en temps passait le voir à Hertzliyya. Il y est allé la veille, et on lui dit qu'Amîn a été transféré à l'hôpital Ekhelov de Tel Aviv ! Plus personne ne cherche maintenant à cacher la situation¹²⁵⁵.

Je demandai des précisions sur les derniers développements : tout était en règle, et Amîn allait partir pour Amman. Ja'afar Tûqân était déjà rentré. Gady avait fait tous les arrangements qui étaient en son pouvoir.

En haut, Shâher me demanda des nouvelles d'Amîn. Il semblait assez triste : il évoqua la bonté d'Amîn, sa générosité (c'était lui, me dit-il, qui était le *kafil* (garant) pour sa femme à l'université), sa sensibilité aussi. Il me raconta qu'après sa première attaque, avant qu'il ne parte pour Hertzliyya, tous les ouvriers lui avaient rendu visite à l'hôpital de Naplouse : il s'était alors mis à pleurer d'émotion...

Amîn Tûqân mourut le samedi 11 août 2007, peu après son transfert à Amman. C'est Diana qui m'annonça la nouvelle par téléphone, le jour même, vers 20h30. Après une brève visite à la maison des sœurs d'Amîn pour présenter nos condoléances, je proposai à Diana, manifestement effondrée, de passer boire un café chez moi. Notre ami 'Aqîl, à qui Hakîm avait annoncé la nouvelle, s'y trouvait déjà ; nous parlâmes longuement d'Amîn Tûqân.

2. La mort d'Amîn Tûqân : la fin d'une époque (2) ?

Nous buvons un café en évoquant la mémoire d'Amîn. 'Aqîl évoque l'accent très particulier de la famille Tûqân, qui, comme d'autres anciennes familles nâbulsiêes (les 'Abd al-Hâdî par exemple) prononcent le *qâf*, généralement élidé dans le dialecte courant de

¹²⁵⁵ Extrait du journal de terrain, 8 août 2007.

Naplouse. Nous évoquons encore la générosité d'Amîn, sa capacité à s'entourer d'amis, ce qui donnait à la savonnerie cette ambiance si particulière... Diana dit que sa mère demandait toujours : « Comment peux-tu passer tous les jours ainsi dans une usine ? » Mais, lui expliquait Diana, au bureau d'Amîn on trouvait des *qâdî*-s (juges), des médecins, des ingénieurs aussi bien que des ouvriers... C'était également quelqu'un de simple et au bon cœur, etc.¹²⁵⁶.

Dans l'ambiance de tristesse nostalgique qui entourait ces premières remémorations d'Amîn Tûqân, cette fois-ci définitivement au passé, c'étaient, en plus de ses qualités personnelles, certains marqueurs de l'élite citadine nâbulsîe qui étaient ainsi évoqués. Naplouse, « perdant » Amîn, perdait aussi l'un des représentants de cette ancienne notabilité nâbulsîe – reconnaissable, entre autres, à ses traits de langage jalousement préservés, qui les différenciaient des autres. Le *qâf* sonore faisait partie du personnage d'Amîn Tûqân. Disparu, il entrait, d'une certaine manière, dans le patrimoine de la ville de Naplouse : un *turâth* caractéristique d'une époque passée, dont on se souvenait, déjà, avec nostalgie.

'Aqîl et Diana évoquèrent aussi les membres des séances, ce petit cercle d'amis qui aimaient à se retrouver à la savonnerie autour d'Amîn, et qui, un à un, s'éteignaient. L'assassinat de Sâmî 'Abd al-Nûr avait précédé le décès d'Amîn de seulement quatre mois ; d'autres membres des séances avaient déjà disparu. A Naplouse, la maladie, l'éloignement et la mort d'Amîn étaient, de fait, révélateurs d'une certaine notabilité locale qui se « voyait mourir », dans un contexte de dispersion des réseaux familiaux, dont la plaque tournante se trouvait désormais à Amman. Je fus très frappée, à cet égard, par des commentaires qui me furent faits, à deux reprises, autour d'une photographie prise lors de l'anniversaire d'Amîn, deux ans plus tôt. Mâzen al-Shaka'a (membre des séances), puis Randa 'Abd al-Nûr (la veuve de Sâmî) commentant cette image se faisaient les spectateurs rétrospectifs d'une époque qu'ils faisaient, désormais, explicitement basculer dans le passé.

Un jour de juillet 2007, j'étais en effet passée voir Mâzen al-Shaka'a dans son bureau près des taxis Rafîdia. Dès que j'étais entrée dans le bureau, j'avais aperçu une photo, sur laquelle on voyait Mâzen entouré d'Amîn, Sâmî, Silham Nimr, Ryâd 'Abdelhâdi, Bassâm Tûqân... Mâzen me dit que c'était l'anniversaire d'Amîn, deux ans plus tôt. Il me désigna la photo du doigt et me dit :

« Tu te souviens de celui-là ? Et celui-là ? Et celui-là ? Et celui-là ? (Ryâd, Sâmî, Amîn, Silham). Celui-là, il est parti, et celui-là il est parti, et celui-là est malade et celui-là est malade ; chacun à son tour ('*ad-dôr*) ! ».

¹²⁵⁶ *Idem*, 11 août 2007.

Le juge Ryâd ‘Abd al-Hâdî, on l’a vu¹²⁵⁷, avait succombé à un cancer en septembre 2005. Sâmî ‘Abd al-Nûr avait été brutalement assassiné, en avril 2007, dans sa boutique au Dawwâr. Silham Nimr souffrait d’une grave maladie et ne devait pas s’en remettre¹²⁵⁸.

En août, quand la nouvelle de l’état critique d’Amîn fut finalement divulguée, je décidai que je ne pouvais pas attendre plus longtemps avant de rendre visite aux gens qui le connaissaient. Je me rendis tout d’abord au magasin de feu Sâmî ‘Abd al-Nûr, pour y voir Randa. Nous parlâmes tout de suite d’Amîn. Randa était très affectée : elle le connaissait depuis trente ans. Elle me confia aussi que Mâzen al-Shaka’a, quand il avait appris la nouvelle, s’était mis à pleurer comme un enfant :

« Tu sais, le jour de l’anniversaire d’Amîn, il y a deux ans, tous ses amis s’étaient réunis et ils avaient pris une photo : Ryâd ‘Abd al-Hâdî, Mâzen, Sâmî, Silham Nimr... Tous de la même génération, tous amis. Un jour, Ryâd a pris la photo et l’a regardée, il a dit : « Vraiment nous sommes jolis (*wallâhî ihn helwîn*). Mais qui donc va partir en premier ? » Et c’était lui qui tenait la photo ! Maintenant, Sâmî est mort, et Amîn... et Silham est très malade, il ne peut plus bouger, sa femme doit le nourrir... Mâzen a jeté la photo, il ne veut plus la voir, tout le monde s’en va un par un... »

Je fus très fortement marquée par l’anecdote. Elle révèle certes, très simplement, l’universelle banalité de l’extinction et du passage des générations, vécue, à chaque fois, sur le mode de la tragédie. Mais au-delà de l’aspect simplement émotionnel qu’elle contient, elle me sembla dénoter, à travers la disparition progressive des membres des séances, un sentiment plus profond de perte ; celui de la « fin d’une époque ». Après la mort d’Amîn, il ne restait plus à Naplouse de la famille Tûqân « authentique » (*asliyya*)¹²⁵⁹ que ses deux sœurs octogénaires, qui vivaient recluses dans leur appartement, quasiment sans sortir de chez elles. Même « à l’extérieur » (*barra*), les membres de la famille Tûqân ayant gardé un lien avec Naplouse se raréfiaient, comme l’exprima, par exemple, cette boutade de Ja’afar Tûqân, le jour de notre retour de Tel Aviv :

Diana demande [à Ja’afar et Farûq] s’ils vont aller chez Nazîha et Nabîha [les sœurs d’Amîn]. Ja’afar fait signe qu’ils sont bien obligés ; mais il n’a manifestement pas tellement envie de les voir. Ils espèrent tout de même que cela va leur remonter le moral. Diana lui dit : « Elles vous aiment beaucoup Abû Khalîl et toi ». Ja’afar rit : « De toute façon, il ne reste plus qu’Abû Khalîl et moi¹²⁶⁰ ! »

¹²⁵⁷ Voir *supra*, conclusion de la deuxième partie.

¹²⁵⁸ Silham Nimr mourut à la fin de l’année 2007. En mars 2009, Salâh al-Masrî succomba également à un cancer.

¹²⁵⁹ On a vu qu’il y avait d’autres branches de la famille Tûqân à Naplouse, notamment celle d’Abû Râmî (le *rubo*’).

¹²⁶⁰ Extrait du journal de terrain, 4 août 2007.

Le soir de la mort d'Amîn, une fois son café bu, Diana voulut prendre congé. Elle devait se coucher afin de partir tôt le lendemain matin pour la Jordanie : l'enterrement d'Amîn était prévu, à Amman, à 16h. Cette nouvelle suscita une nouvelle volée de questions : « Pourquoi Amîn n'avait-il pas été transféré à Naplouse ? » « Pourquoi n'était-il pas enterré à Naplouse ? », ajouta 'Aqîl.

Sur le premier point, Diana argua qu'il n'y avait pas le système de soins nécessaire dans les hôpitaux de Naplouse. Mais surtout, les sœurs d'Amîn étaient trop âgées et fatiguées pour s'occuper de lui. Les éléments d'explication qu'elle donna ensuite pour justifier son enterrement à Amman revenaient tous au même constat : c'était là-bas que la famille Tûqân se trouvait à présent. Hâfez Tûqân, son frère aîné, avait passé la fin de sa vie à Amman et y avait été enterré. Les Tûqân restés à Naplouse (comme Bassâm Tûqân, le *rubo* ', par exemple) étaient soit des cousins très éloignés, soit des membres d'une autre branche de la famille. « Amîn, il était tellement gentil qu'il disait de tout le monde « c'est mon cousin », comme Bassâm par exemple, mais en fait ce n'est pas son cousin », expliqua Diana. « En plus », ajouta-t-elle, « les descendants de Hâfez et 'Abd al-Fattâh Tûqân sont très peu à avoir eu des enfants ». Wâ'el n'était pas marié, pas plus qu'Amîn ; ils ne laissaient pas de descendants. Les deux sœurs d'Amîn, on l'a vu, avaient constamment refusé d'aller le voir en Israël, prétextant l'âge et la fatigue ; elles avaient également (selon Diana et Farûq) refusé son transfert à Naplouse quand il était encore dans le coma. Les sœurs d'Amîn, rappela 'Aqîl lors de cette soirée, ne sortaient plus de chez elles depuis longtemps, comme si elles se protégeaient face à la réalité trop violente d'un monde qui n'était plus le leur. 'Aqîl conclut : « Peut-être que maintenant, ils vont fermer la savonnerie »...

Amîn Tûqân fut donc enterré à Amman. C'était Farûq Tûqân qui en avait décidé ainsi, en accord, disait-il, avec les sœurs d'Amîn. La portée symbolique de l'événement fut confirmée par les réactions que je recueillis, dès le lendemain, à Naplouse.

Je descends à la savonnerie Tûqân. Je la trouve fermée : une simple feuille de papier accrochée à la porte signale : « Fermeture pour cause du décès de Mohammad Amîn Tûqân ». Je téléphone à Shâher pour signaler mes condoléances ; au Dawwâr, je croise Mûsâ et Samîr, qui marchent côté à côté l'air triste. « *Meskîn, meskîn* (le pauvre) Amîn » marmonne Mûsâ.

Je passe voir Sihâm Abû Ghazzâleh¹²⁶¹ chez elle : elle a l'air aussi très abattu. Elle me dit que non seulement elle connaît Amîn depuis longtemps, mais que les deux familles étaient amies de longue date. « Ils ont même été nos voisins pendant toute une période, juste après

¹²⁶¹ Sihâm Abû Ghazzâleh est fille d'une grande famille nâbûlsie de médecins. Elle est de la même génération qu'Amîn Tûqân. Elle habite dans la maison familiale qui loue son premier étage au Centre culturel français de Naplouse ; c'est pourquoi je la voyais souvent.

être sortis de la vieille ville¹²⁶², ils ont habité ici en face ». Elle rappelle qu'Amîn a été le premier à venir à l'hôpital lors de la première attaque de sa mère. Elle regrette également qu'il ne soit pas enterré à Naplouse¹²⁶³.

Les rubriques nécrologiques des journaux, pendant trois jours, furent remplies de messages de condoléances des plus grandes familles et compagnies palestiniennes et jordanienues. Lorsque j'annonçai à Nâ'ila, l'épouse du vice-gouverneur de Naplouse (c'était elle, on s'en souvient, qui m'avait présentée à Amîn Tûqân¹²⁶⁴), la nouvelle du décès d'Amîn, elle téléphona immédiatement à son mari ; il était déjà au courant. A la nouvelle de son enterrement à Amman, cependant, sa réaction fut semblable à celle de Sihâm Abû Ghazzâleh : pourquoi n'était-il pas revenu à Naplouse ? Pourquoi n'était-il pas enterré à Naplouse ? Le décès d'Amîn, mais surtout son enterrement à Amman soulignaient, de fait, le caractère irréversible du déplacement géographique de l'assise familiale Tûqân - assise politique, économique et symbolique - de Naplouse vers Amman. Plus largement, le sentiment de fin d'une génération apparaissait aussi comme l'une des multiples expressions d'un processus, certes paradoxal, de marginalisation des villes des Territoires palestiniens occupés (Gaza et Cisjordanie) par rapport au redépacement d'une centralité pour les Palestiniens, de l'intérieur comme de l'extérieur, dans la capitale jordanienne.

¹²⁶² Les grandes familles de Naplouse quittèrent, on l'a vu, la maison familiale de la vieille ville dans les années 1920. La famille Tûqân s'installa dans la rue al-Najâh al-Qadîm, où se trouve actuellement le centre culturel français, avant de déménager. La famille Shaka'a y habite toujours, non loin de la savonnerie familiale.

¹²⁶³ Extrait du journal de terrain, 12 août 2007.

¹²⁶⁴ Voir *supra*, Introduction générale, p. 38.

Conclusion de la quatrième partie

Dans l'introduction de cette quatrième partie, l'exemple de la fermeture de la savonnerie Masrî semblait montrer la victoire de la logique de profit (celle des « grands » de la famille) sur une logique patrimoniale existant au niveau local. J'ai pourtant avancé l'idée qu'il s'agissait sans doute moins d'une concurrence entre « logique du nom » et « logique de profit » (et de la victoire de l'une sur l'autre), que de la recomposition des valeurs associées au nom des grandes familles, et de la transformation de leur sens. Les critères de la grandeur de la (grande) famille tendaient, de fait, à associer efficacement, plutôt que de les mettre en conflit, plusieurs logiques issues de « mondes » ou ordres de justification différents.

La description de la manière dont le pouvoir de Farûq Tûqân articulait, pour reprendre les termes de Lamia Radi, instrumentalisation du « maillage social local » et logique « trans-territoriale » semble bien confirmer cette idée centrale. En mobilisant son réseau d'ancrage local, Farûq Tûqân répondait à des critères de grandeur « domestique », qui se déployaient selon une chaîne de dépendance et suivant un modèle patriarcal : à Naplouse, il était perçu comme « grand » et « généreux » grâce à ses activités de mécénat. Il entretenait, avec son *staff* local, des relations qui tenaient beaucoup du paternalisme. Les chaînons du réseau dans lequel s'ancrait sa « générosité » tiraient à leur tour grandeur de leur appartenance à cette chaîne : on a vu que les membres du *staff* de Farûq Tûqân (en particulier Diana ou Abû Amjad), qu'ils s'en glorifient ou non, gagnaient autorité (et responsabilité) grâce à leur accès au *big boss*. Ils devenaient eux-mêmes des *wasta*-s, et étaient sollicités en tant que tels. Réciproquement, c'étaient les affaires du pivot à une échelle internationale (la logique « marchande ») qui rendaient possible, on l'a vu, cette capacité de redistribution et de « générosité ». Loin de se contredire, les logiques, ou critères de grandeur, issus d'ordres de justification différents, venaient alors se renforcer, permettant à son pouvoir de s'exercer efficacement selon différentes échelles. La logique patrimoniale venant de l'ancrage familial local n'était pas annulée ou remplacée par la logique de profit, mais prenait place dans la recomposition d'une dynamique d'ensemble.

Cette transformation ne se faisait pas d'un coup d'un seul, mais était l'objet d'un processus. A ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que la fermeture de la savonnerie Masrî à Naplouse ne signait pas la fin de la marque Na'âma. La société Hajj Tâher al-Masrî possédait en effet une savonnerie en Jordanie. Celle-ci avait été ouverte en 1989 par Mohammad al-Masrî (le *beîk*), lorsqu'il avait quitté Naplouse pour Amman à la suite de la première Intifada. Il avait alors pris en location une petite usine dans la région d'Irbid à la

famille Salhab, une autre famille de Naplouse qui y produisait du savon vert. Des ouvriers, d'abord amenés de Naplouse, y fabriquent le savon Na'âma avec les mêmes matières premières qu'à Naplouse¹²⁶⁵. Comme la société Hajj Tâher al-Masrî vendait son savon exclusivement sur le marché jordanien, la direction s'évitait ainsi des coûts de transport. Elle économisait aussi des coûts de main d'œuvre (car celle-ci est moins chère en Jordanie¹²⁶⁶) tout en préservant le nom de la marque. L'usine de Jordanie, cependant, vivait la même situation de sursis que les savonneries de Naplouse ; le *beîk*, qui s'en occupe encore aujourd'hui, est âgé de plus de quatre-vingts ans.

Si la savonnerie Masrî s'était ainsi délocalisée en Jordanie où résidait le *beîk*, c'était faute de l'investissement citadin, à Naplouse, d'un membre de la famille. On a vu dans la première partie que la préservation de la savonnerie « pour le nom », définie comme une politique de continuation (*istimrâriyya*), était indissociable de la continuité (*imtidâd*) de « sédentaires » locaux prenant en charge cet héritage à Naplouse. A la savonnerie Tûqân, on l'a vu également, cette continuité reposait sur le prolongement par Amîn des pratiques citadines de la notabilité locale. Elle se traduisait par les séances, la gestion paternaliste et la bonne ambiance générale qu'Amîn Tûqân imprimait à la vie de la savonnerie. Après l'attaque d'Amîn, la savonnerie était maintenue dans l'attente de son retour ; après sa mort, qu'allait-elle devenir ?

Après la mort d'Amîn, la savonnerie Tûqân à Naplouse ne ferma pas. De septembre 2007 à novembre 2008, depuis Amman où je résidais alors, Nâ'ila, Hakîm ou Diana me tenaient au courant de rumeurs qui revenaient régulièrement sur d'hypothétiques projets de vente du terrain au Dawwâr : à Sabîh al-Masrî qui y installerait un *showroom* de Paltel, à la famille Shaka'a qui y étendrait le nouveau complexe commercial... Ces rumeurs ne se concrétisaient pas ; Abû Amjad restait à la tête des affaires. Un changement était même survenu dans la vie de la savonnerie Tûqân : à la fin de l'année 2007, le savon Muftâhayn avait finalement obtenu « l'ISO ». Lors d'un nouveau séjour à Naplouse en juillet 2008, je pus admirer le certificat qui trônait, encadré, au-dessus du meuble-bureau d'Amîn. Le papier d'emballage du savon Muftâhayn avait été enrichi du label « PS 062 ». Les instructions à

¹²⁶⁵ L'huile raffinée italienne (*zayt itâlî mukarar*) en provenance du même fournisseur, Giovanni, est acheminée jusqu'à Irbid depuis le port d'Aqaba. Le *beîk* y fait cependant cuisiner du savon avec l'huile d'olive locale (en provenance d'Ajlûn), pour sa consommation personnelle.

¹²⁶⁶ En 2006, un ouvrier de savonnerie touchait à Naplouse 13 dinars, alors qu'il touchait en Jordanie 8 dinars (entretien avec Shâdî, ouvrier à la cuisson à la savonnerie Masrî à Irbid, octobre 2007).

suivre selon chaque « unité » avaient été affichées sur les murs de la savonnerie, en bas comme en haut.



Photo 48. Le brevet de qualité PS du savon Muftâhayn (standard ISO)



Photo 49. Le savon Muftâhayn PS 062. Il porte la mention : « a obtenu la marque de qualité palestinienne »

Dans les modes de travail, pourtant, rien ne semblait avoir vraiment changé en profondeur (du moins pour autant que je puisse en juger) à la savonnerie Tûqân. Lors de mon passage en juillet 2008, alors que je discutais, en haut, avec les ouvriers, je vis arriver Abû Amjad qui montait vérifier les morceaux de savon. Il fit remarquer à Khâled que les bords des morceaux n'étaient pas très droits, et qu'ils n'étaient pas tous de la même taille. Shâher ricana. Les difficultés de l'entreprise, de plus, restaient inchangées. Abû Amjad, du moins, me les expliquait toujours de la même façon : le consommateur ne se préoccupait pas de la qualité, mais voulait un produit pas trop cher. Le marché d'Amman était en déficit, à cause de l'augmentation du coût de la vie ; il en appelait, comme avant, à une aide de l'Autorité palestinienne. Si l'activité d'Abû Amjad permit indéniablement, grâce à l'obtention du brevet PS, d'ouvrir des marchés dans le Golfe, au Koweït, en Arabie Saoudite¹²⁶⁷, le projet de nouveau savon semblait au point mort. L'architecte Ja'afar Tûqân m'en avait pourtant parlé à Amman, où je le rencontrai à plusieurs reprises en 2007 et 2008. Dans le lobby de l'hôtel Intercontinental où nous avions rendez-vous, il me montra les cartons d'emballage prévus : il voulait y faire quelques changements (par exemple remplacer la mention *wonderful nâbulî soap* par *organic nâbulî soap*). Mais à Naplouse, Abû Amjad me dit qu'il attendait toujours le feu vert d'Abû Khalîl, tout en admettant (malgré un enthousiasme de façade) que l'état du marché, la « situation » en général étaient peu encourageants. Le savon Muftâhayn restait de forme et d'aspect « traditionnel »¹²⁶⁸.

Je pus constater en outre, lors de ce bref séjour, que les nouvelles stratégies de marketing activées par Abû Amjad ne donnaient pas les résultats escomptés ; du moins, selon les confidences d'une Diana qui se montrait, en 2008, plus critique que jamais. Pour m'expliquer la mauvaise marche de l'entreprise, elle mettait en cause ce qu'elle appelait les « erreurs » d'Abû Amjad : tout d'abord, il avait « cassé » le *gentlemen's agreement*¹²⁶⁹, en pénétrant le marché de Ramallah.

« *Automatically automatically*, Shaka'a a pénétré le marché de Naplouse. Et comme Shaka'a est de Naplouse, c'est facile pour lui de se faire un nom en ville. Alors que pour Muftâhayn à Ramallah ce n'est pas aussi simple. En plus, quoi qu'en dise Abû Amjad, il n'y a pas de différence de qualité entre Jamal et Muftâhayn. »

¹²⁶⁷ On peut trouver aujourd'hui, sur un site gratuit de petites annonces, un message indiquant la recherche d'un agent et/ou d'un distributeur pour le savon Muftâhayn à Amman, Aqaba et les pays du Golfe. Les intéressés sont invités à se manifester par courriel à l'adresse électronique de Sultân. Voir www.e3lenet.com/annonce.php?id=4395 (consulté le 3 octobre 2009).

¹²⁶⁸ J'ai expliqué l'usage que je fais de ce terme dans la première partie.

¹²⁶⁹ Voir *supra*, Première partie, « La division traditionnelle des marchés », p. 116 et suivantes.

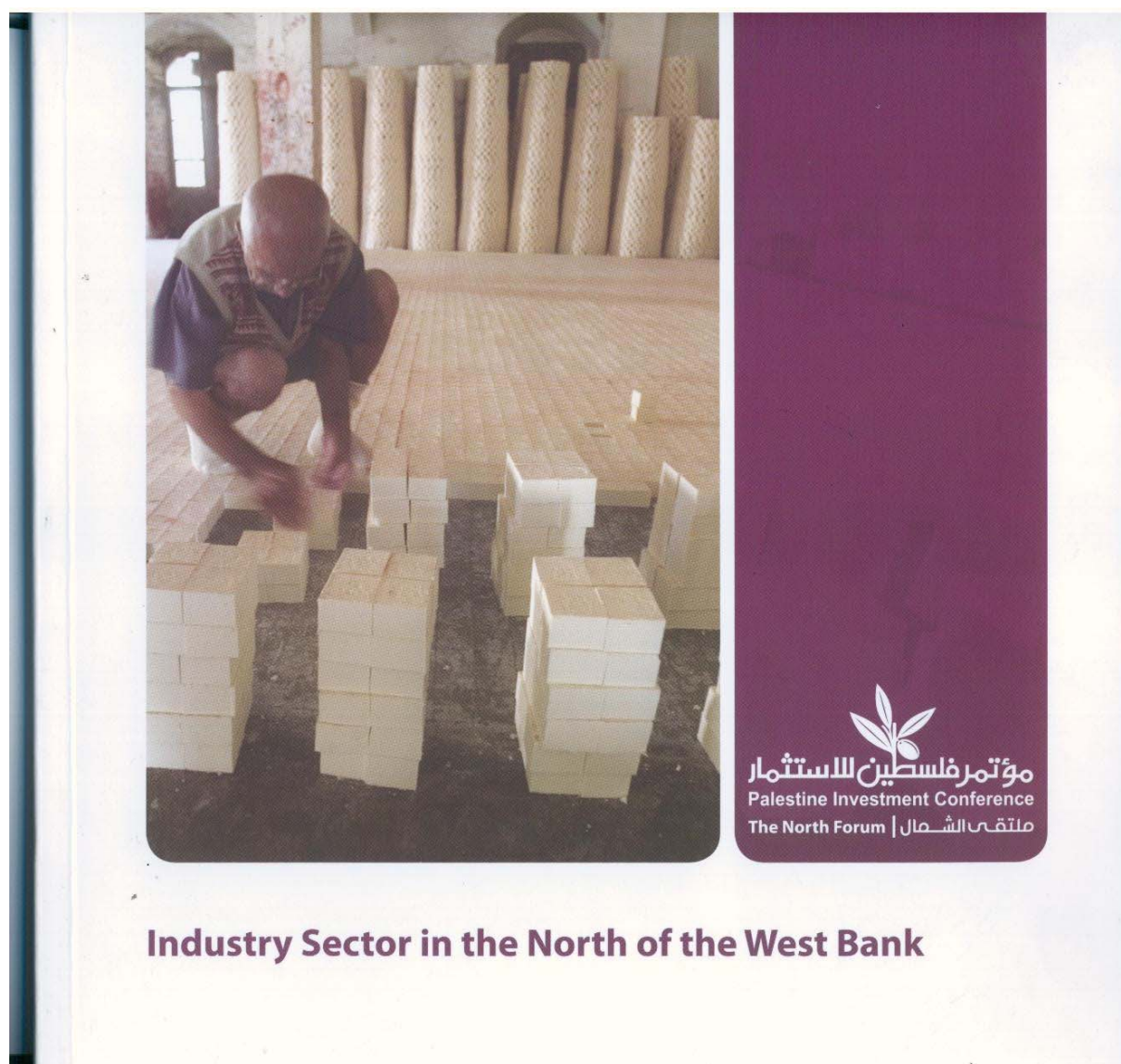
Deuxièmement, Abû Amjad avait mis en place, au mois d'avril 2008, une grosse campagne de publicité. J'étais déjà au courant, car alors que je me trouvais à Amman, Hakîm m'avait annoncé par téléphone que la savonnerie Tûqân avait fait « une chanson à la radio et un clip publicitaire » pour le savon Muftâhayn. C'était Abû Amjad qui avait écrit les paroles, me précisa Hakîm. « Ça y est, le savon Muftâhayn est entré dans le XXI^e siècle ! », conclut-il en riant. Ces « modernisations », manifestement, n'amusaient pas Diana : non seulement cette campagne de publicité avait coûté très cher, mais elle était de surcroît, selon elle, inefficace : « De toute façon les gens qui achètent Muftâhayn, c'est parce qu'ils y sont habitués... ».

La savonnerie à Naplouse, même après la mort d'Amîn, était toujours maintenue par les « grands ». Ja'afar Tûqân me raconta un jour à Amman que les trois membres du conseil d'administration (Farûq, Wâ'el et lui-même) s'étaient réunis pour parler des affaires de la savonnerie. Il évoqua devant moi quelques souvenirs de son enfance à Naplouse : une fois, il avait dérobé une bicyclette pour aller regarder les filles (réputées jolies) de la famille Masrî, dont la maison se trouvait dans la partie Est de la ville¹²⁷⁰ (la famille Tûqân habitait à l'ouest). Une autre fois, en voulant regarder une jeune fille qui se rendait au couvent devant la savonnerie, il avait piétiné le *mafrash* qui n'avait pas fini de sécher... Pour ces trois Nâbulûsîs, ayant fait vie et fortune « à l'extérieur », l'industrie familiale était attachée à une image de la ville empreinte de nostalgie, celle de sa grandeur passée, mais aussi celle de leur propre enfance. C'était bien cette nostalgie qui expliquait la préservation du *turâth* familial, préservation rendue, paradoxalement, d'autant plus nécessaire par la disparition d'Amîn Tûqân. A la différence de la famille Shaka'a ou de la famille Masrî, dont un certain nombre de membres étaient restés, Amîn était, on l'a vu, l'un des derniers représentants de la famille Tûqân « authentique » à Naplouse. En ne forçant que légèrement le trait, on peut dire qu'après sa mort, c'était tout l'ancrage local de la famille Tûqân qui vacillait soudain.

On tient peut-être ici l'une des raisons pour lesquelles la savonnerie Tûqân ne ferma pas. Farûq Tûqân, « après Amîn », diminua certes drastiquement la fréquence de ses visites à Naplouse ; la présence de la savonnerie Tûqân sur le Dawwâr (tout comme la possession des immeubles sur le Dawwâr et des boutiques dans la vieille ville) continuait néanmoins à affirmer l'enracinement économique, culturel et symbolique de la famille Tûqân en ville, quand bien même ses grandes figures citadines ont aujourd'hui disparu, et la plupart de ses représentants font affaires « à l'extérieur ». La famille Tûqân affirmait ainsi son inscription

¹²⁷⁰ Il s'agit de l'ancienne maison familiale, qui se trouve toujours là-bas et abrite le *dîwân*.

matérielle dans les objets du patrimoine citadin. Si l'industrie du savon apparaît aujourd'hui moribonde, la préservation de la savonnerie montre, en outre, l'importance qu'elle revêt encore à titre de symbole de la grandeur économique – passée, mais peut-être à (re)venir ? – de la ville de Naplouse. A témoin par exemple, le fait que lors de la conférence des investisseurs en Palestine qui se tint à Naplouse en octobre 2008, la salle où avait lieu la session sur le secteur industriel du Nord de la Cisjordanie avait été décorée de pyramides de savon. La couverture du livret traitant de ce même secteur exhibe la photo d'un ouvrier montant des *tanânîr* à la savonnerie Tûqân (document 15).



Document 15. La couverture du livret sur le secteur industriel pour la conférence des investisseurs en Palestine, novembre 2008

CONCLUSION

Dans l'introduction générale de ce travail, j'ai rappelé le cheminement personnel, ainsi que le parti pris épistémologique qui fut à son origine : celui de parler de Naplouse, et du quotidien de ses habitants, à partir d'un objet résolument en décalage avec la situation politique. Partant de l'ethnographie de la savonnerie Tûqân, j'ai adopté une lecture en termes de « monde social ». L'hypothèse que j'avais formulée était alors la suivante : considérer la savonnerie comme un petit monde, caractérisée par un réseau d'interconnaissance et un univers de discours commun, permettait d'interroger la manière dont le *turâth* était constitué, à partir des pratiques et représentations ordinaires des acteurs. Le pari était qu'en étudiant la vie quotidienne de ses différents « sous-mondes », on pouvait prendre la savonnerie comme un point de vue (ou une focale, selon une métaphore optique chère aux micro-historiens) révélant des réalités sociales qui débordaient le simple ancrage monographique. Dans quelle mesure ce pari a-t-il été tenu ? En d'autres termes, en quoi l'étude ethnographique d'une savonnerie de Naplouse a-t-elle permis d'enrichir la connaissance sur la Palestine – au-delà, peut-être, de celle de son petit monde ?

L'étude du rapport au *turâth*, à partir du point de vue « micro » sur la savonnerie Tûqân, s'est en effet emparée de réalités sociales se déployant sur des registres très divers, voire, au premier abord, hétérogènes. Dans ce travail, il est successivement question des modes de gestion de la savonnerie ; de sa préservation, par les grandes familles propriétaires ; des valeurs et critères de la grandeur familiale ; des pratiques de sociabilité citadine ; des rapports de travail et de l'histoire ouvrière. Grâce, notamment, à la grille d'analyse proposée par Boltanski et Thévenot, il était pourtant possible de lire ensemble ces différents aspects comme relevant d'un même « monde », qui emprunte bien des caractéristiques à celui que ces deux auteurs décrivent comme monde domestique.

En 2004, alors que je n'avais pas encore commencé mon enquête, j'avais posé à l'architecte Ja'afar Tûqân la question suivante : « J'ai une dernière question : qu'est-ce que ça représente, dans l'imaginaire d'un habitant de Naplouse, le savon et l'industrie du savon ? Qu'est-ce que ça représente pour vous en fait ? »

Il m'avait alors répondu (en français) :

« Si je comprends la question... Ça représente une époque qui était très riche... mais c'est une époque passée. (...) Ça représente aussi pour moi beaucoup de nostalgie, beaucoup, beaucoup (...) maintenant où toutes les valeurs de la finance, du commerce, cette globalisation... (...) C'est la sensation de notre génération. (...) Et les savonneries (...) de la vieille ville de Naplouse, maintenant c'est une mémoire à peu près perdue ».

Cette réponse de Ja'afar Tûqân fait rétrospectivement écho, de manière très forte, aux interrogations qui se dégagent de mon travail : elle opposait en effet la mémoire des savonneries de Naplouse avec des valeurs « du présent », qui seraient celles de « la finance, du commerce et de la globalisation » ; elle évoquait la fin d'un monde. L'extinction des savonneries à Naplouse permet-elle donc vraiment de révéler un monde qui se finit, monde « domestique » remplacé par un autre qui répondrait à des valeurs plus marchandes ?

On a pourtant vu, au fil de ce travail, que l'attachement à la savonnerie familiale et la préservation de celle-ci ne s'opposaient pas, pour les hommes de la génération de Ja'afar Tûqân, aux « valeurs de la mondialisation » : sa famille (tout comme du reste les autres grandes familles de Naplouse et de Palestine) avait fait siennes ces valeurs, qu'elle combinait avec un enracinement local minutieusement instrumentalisé. D'un monde attaché à des valeurs patriarcales et personnelles, lisibles aussi bien dans les modes de gestion de la savonnerie que dans ses pratiques de sociabilité, passait-on à un ordre de justification plus « marchand » ? Si fin d'un monde il y a, il ne s'agit pas, en tout cas, d'une rupture violente, mais d'un passage en train de se faire, ne s'accomplissant pas d'un seul coup ; une transition fine, avec tous les tâtonnements et les à-côtés qui l'accompagnent. Elle crée de l'incertitude, des contradictions et des interrogations ; elle suscite, à coup sûr, un sentiment très fort de nostalgie.

S'il me faut, au terme de cette recherche, avancer une hypothèse sur ce qu'elle donne à voir, à partir du petit monde de la savonnerie, je dirais qu'elle décrit, précisément, ce processus de passage. Telle est la piste de réflexion que je souhaite esquisser pour conclure, en revenant sur les principales questions que pose mon travail, et afin d'ouvrir (peut-être) le champ à des recherches futures. Deux approches se croisent et se complètent pour décrire ce processus de passage, de la fin d'une époque ou d'une génération : une par le patrimoine, et une par le quotidien. Cette deuxième approche ajoute aussi des éléments (qu'il me semblait indispensable de rappeler) sur les contraintes imposées, dans la vie de tous les jours, par la situation particulière de la Palestine.

Savonneries, tradition et patrimonialisation

Dans la première partie de mon travail, après avoir présenté le monde de la savonnerie Tûqân et son fonctionnement au quotidien, je me suis penchée sur ce qui m'est apparu comme un processus de transformation des valeurs de la grande famille. La possession d'une savonnerie faisait encore partie des critères d'une grandeur familiale qui s'ancrait dans l'ancienneté d'appartenance à la ville, dans une certaine conception de l'honneur, et une logique patrimoniale de préservation de l'héritage. Elle constituait même ce que j'ai appelé un « pilier de notabilité ». Ces critères étaient néanmoins en train de changer : dans l'économie des valeurs qui faisaient la grandeur de la famille, le poids respectif de la logique patrimoniale et de la logique de profit se réarticulait. Les savonneries étaient encore préservées « pour le nom », comme dette envers une activité originelle qui contribua à faire de la famille ce qu'elle est aujourd'hui. Mais elles l'étaient en l'état, sans que leurs propriétaires cherchent à les « moderniser » ou les « développer ».

Turâth familial, symbole de l'ancienneté d'appartenance à la ville, la savonnerie est aussi patrimoine local et citadin, aspect que j'ai envisagé à partir du paradoxe de l'impossible modernisation du savon de Naplouse. S'il ne s'est jamais modernisé, en effet, c'est aussi (et peut-être avant tout) parce que changer l'une ou l'autre de ses caractéristiques aurait signifié, pour les Nâbulûsîs, changer son « identité » : « Ce ne serait plus du savon de Naplouse ». Pour comprendre ce qui « fait patrimoine » dans le savon de Naplouse, il fallait donc ouvrir la boîte noire de la tradition et de l'authenticité : quel sens les Nâbulûsîs donnent-ils à cette tradition, qui a pour particularité de n'avoir pas été réellement prise en main - ou mise en forme - par une autorité sociale ?

Pour répondre à cette question, j'ai revisité, en marge des nombreux écrits sur le *turâth* ou le folklore palestinien, la littérature locale sur l'industrie du savon de Naplouse. J'ai ainsi mis au jour un « savoir-dire » sur les savonneries comme *turâth* local ; en croisant cette étude avec les représentations et pratiques actuelles des Nâbulûsîs autour de leur savon, je me suis employée à montrer que son usage était bien souvent lié à des représentations identitaires. Support de représentations d'un passé généralement reconstruit et idéalisé (« quand Naplouse était Naplouse »), il renvoyait aussi à la foi inébranlable des Nâbulûsîs en ses qualités, ainsi qu'à la force de l'habitude. Là encore, c'est un processus en cours – celui de la « patrimonialisation » de la savonnerie à Naplouse – que j'ai été amenée à observer.

Pour les Nâbulûsîs, leur savon ne se réduit jamais à sa valeur d'usage, mais prend bien plutôt sens comme héritage et « vestige du passé ». Il reste en circulation dans le domaine des biens utilisables, même si dans les représentations, il en sort progressivement. En fait, il est à la fois entre les deux, et les deux à la fois : bien utilisable *et* support (souvent nostalgique) de représentations du passé. Si on reprend la terminologie de Pomian, on peut dire que le savon de Naplouse est encore « chose », et déjà « sémiophore »¹²⁷¹ ; objet d'une patrimonialisation qui se fait petit à petit, sans le soutien d'un discours véritablement fédérateur.

Petit à petit, ai-je dit, et à travers des pratiques qui prenaient des sens très divers. J'ai décrit, par exemple, le genre particulier de patrimoine que produisaient des initiatives d'ONG-s, afin de coller à un imaginaire occidental souvent stéréotypé et figé. Mais à travers ma description du quotidien de l'industrie, j'ai aussi observé des pratiques de continuation des métiers du savon, qu'une conception trop étroite du patrimoine (et surtout de la « patrimonialisation ») aurait conduit à négliger. A travers le portrait de Mujtaba Tbeîla, notamment, l'approche par le patrimoine rejoint et complète utilement celle par le quotidien. Tout d'abord parce que son exemple représente, à ma connaissance, la seule initiative réussie de « modernisation » du savon de Naplouse. Mais aussi parce qu'il fournit un contrepoint (que j'espère éclairant) au point de vue fourni par les grandes savonneries sur la tradition. Mujtaba se faisait du reste l'analyste de leurs difficultés à se moderniser, une analyse qu'il reliait aux représentations de l'authenticité et de la modernité à Naplouse. Son portrait montre, *a contrario*, une conception bien plus souple de la tradition ; une souplesse qui peut d'ailleurs paraître tout à fait paradoxale, dans le contexte de coercition extrême qui est celui des Territoires occupés. Modelant et bricolant à sa guise la tradition, en fonction de ses besoins et de ceux du marché, Mujtaba Tbeîla ne se montrait-il pas, finalement, comme le digne héritier des anciens savonniers ? En véritable « homme de métier », c'était dans le savon qu'il avait lui aussi fait sienne, en contrepoint aux grandes familles de Naplouse, la mondialisation.

Les séances d'Amîn : patrimoine et lieux de mémoire

Dans la première partie, j'ai défini la préservation (*hifâz*) de la savonnerie (composante du *turâth* familial, marqueur de la grandeur citadine de la famille) comme reposant sur un triptyque : une politique de continuation (*istimrâriyya*) de la part des grands

¹²⁷¹ Voir Pomian, K., 1990, « Musée et patrimoine », in H. P. Jeudy (dir.), 1990, *op.cit.*, p. 177-198, et *supra*, Première partie, p. 233.

(*kbâr*) de la famille, un schème de protection des ouvriers, un prolongement (*imtidâd*) de pratiques citadines, au niveau local. La définition de la savonnerie comme monde social posait déjà une profonde imbrication entre activité économique et réseau social. Cette imbrication était particulièrement visible à la savonnerie Tûqân, où espace de travail et espace de sociabilité se côtoyaient : pour Amîn Tûqân, la savonnerie était véritablement son monde, son espace de sociabilité privilégié.

La deuxième partie de mon travail a consisté, précisément, en l'étude de ces pratiques de sociabilité. Je me suis par ailleurs efforcée de donner à percevoir au lecteur un peu de l'ambiance (que j'ai ressentie comme si particulière) qui existait au bureau d'Amîn. Là encore, la problématique du patrimoine « fonctionnait » (si l'on peut dire), dans la mesure où j'ai appréhendé la sociabilité des séances comme le prolongement de pratiques propres à la savonnerie, mais aussi comme l'héritage et l'actualisation de codes qui sont ceux des salles de réception dans l'Orient arabe. Cette contextualisation devait me servir de garde-fou contre un risque, non pas tant de généralisation, que de singularisation abusive : à savoir de considérer comme caractéristiques de Naplouse, des codes et pratiques de sociabilité existant dans d'autres villes du monde arabe. La plupart des traits des séances (les échanges de plaisanteries sur les paysans, les ragots, les surnoms, etc.) n'avaient rien, en soi, de spécifiquement nâbulûsîs, et pouvaient aussi se retrouver dans d'autres petites villes, au sein d'aires culturelles différentes. Pourtant, au-delà de ce constat, c'était précisément un certain regard rétrospectif – et, à de nombreux égards, nostalgique – qui constituait ces pratiques comme patrimoine nâbulûsî. Ainsi du regard du poète Mâlik al-Masrî dans ses mémoires intitulées *Nâbulsiyyât*, et dont j'ai cité quelques longs extraits. Ainsi, également, des membres des séances eux-mêmes, qui mettaient en scène les éléments d'une notabilité qui basculait dans le passé.

De fait, et c'est le point que je souhaite souligner ici, ce n'est sans doute pas tant dans la forme que prenaient les codes de sociabilité que résidaient l'intérêt et la singularité des séances, mais plutôt dans ce qu'elles donnaient à observer. La mise en scène de soi d'Amîn Tûqân a tout d'abord permis de préciser la place et l'influence de ce que j'ai appelé, reprenant une expression de Lamia Radi, un « notable au niveau local », par rapport au « notable au niveau régional » qu'était, par exemple, Ghassân al-Shaka'a. Mais surtout, les représentations des séances ont fait ressortir ce qui liait entre eux les membres du petit cercle, à savoir l'unité générationnelle : elles étaient aussi une manière de mettre en scène la fin d'une génération de notables locaux. Mise en scène non dénuée parfois, on l'a vu, de cynisme ; mais empreinte,

également, de nostalgie de la fin d'une époque. Les séances d'Amîn s'apparentaient à un laboratoire où travaillait la mémoire, celle d'une époque où « Naplouse était Naplouse ».

L'hypothèse que je formule ici est que les séances d'Amîn, lieu de rencontre (et de constitution) d'une génération, fonctionnaient comme un *lieu de mémoire*¹²⁷² : lieu matériel, lieu fonctionnel car cristallisant le souvenir, elles étaient aussi lieu symbolique, puisqu'elles caractérisaient, à travers un petit nombre de notables citadins, l'image de toute une génération. La volonté de mémoire y était manifeste ; de plus, les séances d'Amîn étaient précisément l'espace d'une représentation, où les notables qui y prenaient part mettaient en scène la rupture avec une époque « d'avant ». Ces mises en scène avaient aussi pour fonction de raviver le souvenir de cette époque, celle par exemple des *rijâlât*, ces « notables locaux au destin national¹²⁷³ ». Si les séances la constituaient comme définitivement passée, elles réactivaient, néanmoins, la mémoire d'événements qui lui étaient attachés, comme le souvenir de la grève de 1936, ou encore les visites respectueuses d'Israéliens à la savonnerie, au moment de l'occupation. La mort d'Amîn, si elle signa la fin des séances à la savonnerie Tûqân, n'arrêta pas ce travail de la mémoire, mais bien plutôt le compliqua, selon ces « arabesques fondatrices¹²⁷⁴ » auxquelles n'échappe, selon Nora, aucun lieu de mémoire. Après sa mort, c'était Amîn qui devenait le symbole de la fin d'une époque, et l'un des derniers piliers d'une génération de notables en train de s'éteindre.

Les ouvriers des savonneries : l'ambiguïté du patrimoine

Pour les ouvriers qui font l'objet de ma troisième partie, c'est à travers leur savoir-faire, souvent transmis en héritage (*wirâtha*) depuis des générations, que se pose la question du rapport au (et de la constitution du) *turâth*. Celle-ci se présentait sous des termes bien différents que pour la classe des propriétaires. Si les ouvriers jouaient généralement le jeu (la « représentation ») du *turâth* pour le public, ce patrimoine n'avait, pour nombre d'entre eux, rien de symbolique : il s'agissait avant tout d'une source de revenus, souvent du reste combinée avec d'autres. La diminution de la fierté d'un métier jadis valorisé était proportionnelle à celle de la quantité de travail, et au basculement de la profession dans le passé. C'est le paradoxe que j'ai mis en évidence, soulignant également le décalage entre une

¹²⁷² Voir Nora, P., 1984, « Entre Histoire et Mémoire. La problématique des lieux », in Nora P. (dir.), *Les lieux de mémoire. La Nation*, Paris, Gallimard, p. XVI-XLII.

¹²⁷³ Expression que j'emprunte, rappelons-le, à Jean-François Legrain.

¹²⁷⁴ Nora, P., 1984, *op. cit.*, p. XXXVI.

vision exotique du *turâth*, et le rejet très brut de leur métier qu'exprimaient certains ouvriers. J'ai sans nul doute moi-même participé à la constitution, de l'extérieur, de leur métier en *turâth*. Pourtant, si le patrimoine est par définition construction, celle-ci n'est pas nécessairement artificielle ; j'ai au contraire voulu en faire l'objet d'un échange entre « observés » et « observateur » - entre les ouvriers et moi.

Certes, ma démarche n'a pas consisté à rassembler tous les détails sur le procédé de fabrication du savon « avant qu'il ne soit trop tard », suivant une rhétorique de l'urgence qui fut celle, entre autres, des folkloristes palestiniens, et qui existe encore aujourd'hui. Il me faut cependant souligner (et assumer) ici le fait qu'elle répondait sans nul doute à la volonté de réhabiliter, de mettre en valeur les savoir-faire ouvriers, et de faire connaître l'histoire d'un groupe à sa façon dominé. En ce sens, elle s'apparente à une tentative de restitution de sa mémoire sociale, à la description des conséquences de mutations économiques qui entraînent l'extinction du métier, et au sens que celle-ci prend pour les ouvriers. Cette approche permet donc bien de considérer le patrimoine (*turâth*) pleinement comme un ensemble de pratiques, exprimant le poids du passé dans les savoir-faire du quotidien.

Montrant comment s'était historiquement construit le rapport des ouvriers à leur métier, j'ai aussi été amenée à revisiter un (tout) petit pan d'histoire sociale palestinienne. M'écartant quelque peu de la problématique du *turâth*, j'ai souhaité apporter un éclairage sur une réalité quotidienne du monde du travail, ainsi que sur les conditions de ce travail dans un secteur industriel local en crise. D'autres branches, peut-être moins anciennes ou « traditionnelles », connaissent d'ailleurs des conditions de précarité sinon similaires, du moins comparables (qu'on songe à la confection, par exemple, lorsque les demandes israéliennes en sous-traitance s'effondrèrent à la suite de la deuxième Intifada). Il s'agit d'un aspect du monde du travail en Palestine resté à ma connaissance peu étudié¹²⁷⁵ ; un prolongement, mais d'un point de vue plus proprement ethnographique, des travaux de Blandine Destremau sur la sous-traitance reste à écrire. Dans le même ordre d'idées, et si cela ne m'a pas été possible dans le cadre de mon enquête (restée essentiellement centrée sur la notion de *turâth*), il aurait également été intéressant d'ouvrir la discussion sur l'état actuel du syndicalisme ouvrier en Palestine après l'arrivée de l'Autorité palestinienne, surtout dans le contexte d'apparition des syndicats du Hamas.

¹²⁷⁵ Citons toutefois le travail de Tobias Kelly sur les travailleurs palestiniens du village de Beit Hajjar qui souligne également cet aspect (Kelly, T., 2006, *op. cit.*), ainsi que ceux de Blandine Destremau sur la sous-traitance (Destremau, B., 1995, *art. cit.* et 1997, *art. cit.*).

Au fil de mon analyse, les ouvriers apparaissent bien souvent comme impuissants et parfois passifs, étranglés par la mauvaise situation économique, et enserrés dans un système paternaliste. Force m'est de constater que je n'ai pas vraiment réussi à me détacher d'une grille de lecture qui déplore implicitement le manque d'entraide entre ouvriers, l'échec du syndicalisme et le peu de soulèvement contre ce paternalisme. J'ai pu, de la sorte, également vérifier combien la neutralité, exigence à la fois méthodologique et déontologique, est difficilement accessible, et de ce fait, vouée à demeurer à l'état d'exigence.

On se souvient peut-être de la boutade que m'avait faite Hakîm à propos de la campagne de publicité lancée par Abû Amjad : pour lui, le fait que le savon Muftâhayn puisse « entrer dans le XXI^e siècle » représentait une bonne plaisanterie. Dans cette étude du groupe ouvrier, c'est aussi la fin d'un monde qui transparaît, à travers, entre autres, leur nostalgie pour « l'époque d'Abû Salâh ». Cette nostalgie n'exprimait pas seulement la perte d'un revenu supplémentaire (les primes offertes par Amîn Tûqân), mais aussi le regret d'une certaine personnalisation des rapports de travail qui était le propre du monde de la savonnerie – c'est également le cas, je l'ai rappelé, dans nombre de petites industries en Palestine qui sont souvent des affaires familiales. La nostalgie des ouvriers exprimait donc leur intérêt personnel, mais elle avait aussi un sens social, qui rejoignait du reste la boutade de Hakîm. Dans la première partie, on a vu que le savon de Naplouse, loin d'être un produit neutre se réduisant simplement à sa valeur d'usage, est bien plutôt support de représentations, voire de nostalgie, celle de l'époque où « Naplouse était Naplouse ». Il en était de même pour la marche de l'entreprise savonnière : elle s'inscrivait, elle aussi, dans une « chaîne d'appartenances enracinée dans le passé¹²⁷⁶ ». Le récit de son impossible « modernisation » a mis en évidence le paradoxe qui la met dans une sorte d'impasse : le savon de Naplouse est aujourd'hui négligé comme enjeu économique par les familles propriétaires, et comme produit d'usage par les consommateurs « modernes ». Si l'industrie du savon, jusqu'à nos jours, ne se modernise pas, c'est bien parce qu'elle porte avec elle un monde : monde de techniques associé à un savoir-faire hérité depuis des générations, identité culturelle vécue sur le mode de la nostalgie. En tant que telle, elle ne pouvait simplement s'adapter aux valeurs marchandes (et les adopter), sans, à l'instar du morceau de savon de Naplouse, perdre une part de son « identité » - une identité elle-même nostalgique et ancrée dans des représentations du passé.

¹²⁷⁶ Boltanski L., Thévenot, L., 1991, *op. cit.*, p. 300.

Dans la quatrième partie de mon travail, je reviens sur l'articulation, dans la définition des valeurs de la grandeur familiale, entre logique de profit et logique patrimoniale. Si la fermeture de la savonnerie Masrî semblait montrer la victoire de l'une sur l'autre, j'ai abondamment insisté sur le fait qu'il s'agissait, bien plutôt, de la recomposition du sens de ce qu'est une « grande » famille palestinienne - une transformation qui ne se faisait pas d'un seul coup, mais qui était l'objet d'un processus. Je l'ai montré, en particulier, à partir de l'exemple de Farûq Tûqân, en décrivant comment il associait, dans l'exercice de son pouvoir, des valeurs issues de différents « mondes », et en soulignant l'importance que prenait encore son ancrage local. « Encore », ai-je dit. Car, on l'a vu dans la quatrième partie, avec la mort d'Amîn Tûqân, cet ancrage local vacillait toutefois. Ce sont aussi la maladie, puis la mort d'Amîn, qui agissent dans mon enquête comme révélatrices de ces logiques qui sont apparues *in fine* : la fin d'un monde ou d'une époque, et d'une génération ; la nostalgie profonde qui l'accompagnait ; mais également la marginalisation de Naplouse, voire des Territoires occupés, au sein des mobilités et échanges palestiniens, et le déplacement vers une nouvelle centralité. Ce sont ces perspectives que je souhaite ici ouvrir pour conclure.

Nostalgie de la fin d'un monde, nouvelle(s) centralité(s) ?

Au fil de mon enquête, c'est bien souvent la nostalgie que je percevais chez les acteurs qui révélait, tout à la fois, le sens du patrimoine et le sentiment de fin d'une époque. Ainsi de la savonnerie et de l'objet savon, qui se constituaient comme patrimoine et comme support de représentations de l'époque où « Naplouse était Naplouse ». Il en va de même de la nostalgie qui accompagnait, lors des séances d'Amîn, le sentiment du passage des générations. J'avais alors avancé que la localisation de ces séances dans une savonnerie n'était pas le fruit du hasard : la marginalisation de la savonnerie dans la vie économique et politique de Naplouse reflétait celle de la ville elle-même sur la scène palestinienne, face à un nouveau centre comme Ramallah.

Pour conclure, peut-être doit-on aller encore plus loin. Dans la dernière partie de mon travail, j'ai mentionné que le transfert d'Amîn Tûqân et ses funérailles à Amman (son frère Hâfez y avait du reste déjà été enterré avant lui), soulignait le (re)déplacement de l'assise familiale Tûqân de Naplouse vers Amman. Dans ce mouvement qui se profilait, il conviendrait d'interroger les changements et les continuités, par rapport au rôle et au poids

d'Amman comme centralité palestinienne, après l'échec des accords d'Oslo. Car Amman est depuis longtemps une centralité pour les Palestiniens. Si l'exode de 1948 a encore renforcé les liens entre les deux rives du Jourdain, on sait qu'entre la Jordanie et Naplouse par exemple (et en particulier pour les grandes familles nâbulsîes), ces liens datent de bien avant la *nakba* ; c'est ce que montrent, par exemple, les travaux de Lamia Radi. Pendant la période jordanienne, des membres des familles Nâbulsî, Tûqân et Masrî furent membres du Parlement jordanien. Tâher al-Masrî fut même, après cela, premier ministre de Jordanie de juin à novembre 1991.

Ce déplacement de l'assise familiale vers la Jordanie ne reflétait-il pas la marginalisation de Naplouse (et au-delà, des villes des Territoires occupés) par rapport à la capitale jordanienne ? Et plus largement, peut-être, l'échec du projet de l'OLP à « reterritorialiser » le pouvoir (qui est aussi pouvoir familial) dans les Territoires palestiniens ? Car en l'absence de centralité étatique, ce pouvoir des grandes familles s'est précisément déployé sur plusieurs centres, de manière à permettre les mobilités et les échanges dans le contexte coercitif de l'occupation israélienne. Sari Hanafi faisait le constat, en 2006, de la difficulté pour les Territoires palestiniens à jouer le rôle de centre de gravité de la diaspora, mettant en avant leur inaccessibilité pour beaucoup, ainsi que la perte de confiance dans l'Autorité palestinienne ; il suggérait que la Jordanie (je préciserais même pour ma part « Amman ») était en bonne position pour les remplacer dans ce rôle¹²⁷⁷. Les travaux de Vincent Romani sur les universitaires palestiniens, ou d'Aude Signoles sur les municipalités ont montré, par ailleurs, que les échanges entre enclaves palestiniennes et le « reste du monde », dans un contexte d'extrême enfermement (et trouvant les multiples moyens de le contourner), existent indépendamment de la diaspora.

C'est ce que montre également notre exemple des dynamiques familiales, à partir du cas de la famille Tûqân. Si le point de départ (et l'ancrage local) de cette recherche était la savonnerie Tûqân, j'ai été amenée à m'en éloigner quelque peu, pour examiner, *in fine*, les liens économiques et sociaux qui irriguent la petite ville au passé glorieux. Ces échanges passent aussi par le canal des réseaux familiaux, à partir d'une ville de l'intérieur comme Naplouse. Pourtant, si je me suis employée à montrer l'importance, pour un « pivot » comme Farûq Tûqân, de l'ancrage local, j'ai aussi souligné que pour la nouvelle génération originaire de l'intérieur, cet ancrage était en train de changer. En l'absence de création d'un Etat après plus de quarante ans d'occupation par Israël et l'échec d'Oslo, la capitale jordanienne

¹²⁷⁷ Hanafi, S., 2006, *art. cit.*, p. 151.

redevenait ancrage également pour les Palestiniens de l'intérieur (notamment pour cette nouvelle génération dont parlait Farûq Tûqân), et la plaque tournante, en particulier depuis la deuxième Intifada, des mobilités palestiniennes.

Cette ouverture nous laisse de belles perspectives de recherche. Jusqu'ici, ces échanges et mobilités ont été étudiés essentiellement dans une perspective politique, visant à analyser les déplacements et centralités du pouvoir palestinien - qu'il s'agisse de l'OLP ou du pouvoir économique de la diaspora (je pense ici aux travaux de Sari Hanafi). Or la capitale jordanienne, Amman, est un lieu de passage pour nombre de Palestiniens ordinaires de Cisjordanie, qu'ils s'y rendent pour faire des papiers, rendre visite à la famille, se marier ou encore prendre l'avion. Les envisageant cette fois-ci « par le bas », il serait intéressant de se pencher sur ces circulations, sur la manière dont elles se sont construites historiquement, et dont elles sont partie prenante, aujourd'hui, de l'expérience palestinienne.

GLOSSAIRE

Afin de simplifier la lecture de ce glossaire, j'ai choisi de le diviser en deux rubriques : « (1) Les mots de la savonnerie » regroupe le lexique couramment utilisé dans l'industrie. « (2) Mots de la vie quotidienne » regroupe les autres termes que j'ai cités en arabe dans le travail. Le classement est fait par ordre alphabétique, la lettre ' précédant le a.

(1) Les mots de la savonnerie

<i>‘âmel,</i>	ouvrier
<i>‘ummâl</i>	ouvriers
<i>baqara</i>	vache (marque du savon ‘Abd al-Hâdî))
<i>bast</i>	déroulement, étalage du savon liquide sur le sol (<i>mafrash</i>) pour le séchage
<i>delû</i>	seau
<i>dukshâb</i>	sorte de grosse cuiller servant à remuer le savon liquide dans la cuve.
<i>falqa</i>	morceau
<i>fann</i>	technique, art
<i>fawq</i>	en haut
<i>fulaq</i>	pluriel de <i>falqa</i> « morceau »
<i>halla</i>	cuve pour la cuisson du savon
<i>jamal</i>	chameau (marque du savon Shaka‘a)
<i>jift</i>	résidu des restants solides d’une deuxième presse des olives.
<i>joq</i>	équipe d’ouvriers des savonneries
<i>khamîr</i> (eau de)	mélange d’eau et de soude, utilisé pour la saponification

<i>khibra</i>	expérience (au sens de « avoir de l'expérience »)
<i>khitm</i>	tampon
<i>ma'sara</i>	pressoir
<i>mafrash</i>	surface plane où est étalé le savon liquide
<i>mâlaj</i>	instrument métallique servant à égaliser la surface du savon liquide sur le sol (<i>mafrash</i>)
<i>masbana</i> (pluriel <i>masâbin</i>)	savonnerie
<i>masna'</i>	usine
<i>mathana</i>	minoterie
<i>mu'allim</i> (pluriel <i>mu'allimîn</i>)	maître ou contremaître ; distinction suprême du métier d'artisan
<i>muftâh</i>	clé
<i>muftâhayn</i>	deux clés (marque du savon Tûqân)
<i>mumârasa</i>	pratique
<i>muqâwala</i>	à la tâche
<i>na'âma</i>	autruche (marque du savon Masrî)
<i>qammîm</i>	foyer qui chauffe la cuve
<i>qelî</i>	élément alcalin obtenu à base de cendres d'une plante désertique, utilisé pour la saponification avant la soude
<i>rashâsh</i>	personne qui alimentait le feu sous la cuve remplie de savon liquide, en y jetant des noyaux d'olive ou du <i>jift</i> . Ce rôle était généralement dévolu aux apprentis
<i>rayyis</i>	ouvrier du bas responsable de la cuisson, et par ailleurs chef de l'équipe du bas
<i>sabbâna</i>	savonnerie (en dialecte de Naplouse)
<i>sabî</i>	jeune garçon de moins d'une quinzaine d'années ; première étape de l'apprentissage
<i>sâbûn</i>	savon
<i>shahm</i>	graisse

<i>shâkûsh</i>	marteau
<i>shâkûshayn</i>	deux marteaux (marque du savon Abû Rûss)
<i>shayyâl</i>	ouvrier des savonneries anciennement chargé de recevoir l'huile apportée des villages par les paysans, de la peser et d'en vérifier la pureté
<i>shwâl</i>	sac en jute
<i>sinâ'a</i>	fabrication, industrie
<i>sinâ'i'î</i>	littéralement « artisan » ; deuxième étape de l'apprentissage, après le <i>sabî</i> .
<i>tabîkh</i>	cuisson
<i>tabkha</i>	littéralement « plat cuisiné » ; désigne le contenu de la cuve qui sera ensuite transformé en savon. Correspond au technolecte de « cuite » utilisé pour le savon de Marseille
<i>taht</i>	en bas
<i>tanânîr</i>	pluriel de <i>tannûr</i> .
<i>tannûr</i>	nom donné aux tours de savon à claire-voie élevées pour le séchage
<i>taqtî'</i>	découpe
<i>tashbîk</i>	fait d'arranger, de disposer. Dans le jargon de l'industrie du savon, il s'agit du fait de monter le savon en <i>tanânîr</i> (tours à claire-voie) pour le séchage
<i>tbeîliyya</i>	nom donné aux ouvriers à la découpe, d'après le nom de famille Tbeîla
<i>tbeîlî</i>	singulier de <i>tbeîliyya</i>
<i>zarf</i>	outre(s) en peau
<i>zayt</i>	huile
<i>zaytûn</i>	olive
<i>zayt zaytûn</i>	huile d'olive
<i>zurûf</i>	pluriel de <i>zarf</i>

(2) Mots de la vie quotidienne

<i>‘â’ila</i>	famille
<i>‘aîb</i>	honte, déshonneur
<i>‘amîl</i>	collaborateur ; prend aussi le sens péjoratif de « collabo » (avec l’ennemi)
<i>‘amm</i>	oncle (paternel)
<i>‘aqliyya</i>	mentalité
<i>‘aïd</i>	fête. Les deux jours de fête religieuse les plus importants pour les musulmans sont le <i>‘aïd al-kabîr</i> (la grande fête), aussi appelée fête du sacrifice (<i>‘aïd al-adhâ</i>), qui marque chaque année la fin du <i>hajj</i> (le pèlerinage à la Mecque) et le <i>‘aïd al-fitr</i> (fête de la rupture du jeûne) qui commémore la fin du mois de Ramadan.
<i>‘ayyân</i>	notable
<i>‘ilm</i>	science
<i>‘unsuriyya</i>	racisme
<i>ab(û)</i>	père
<i>agha</i>	chef militaire à la période ottomane. Aujourd’hui, terme de respect renvoyant en particulier à Naplouse à la famille Nimr
<i>ajnabî</i> (pluriel : <i>ajânib</i>)	étranger (non arabe)
<i>ajnabiyya</i>	féminin de <i>ajnabî</i>
<i>akl</i>	nourriture
<i>al-Quds</i>	Jérusalem
<i>amniyyât</i>	dossier de sécurité auprès de l’armée israélienne
<i>asl</i>	origine
<i>aslî</i>	authentique ; original ; « de souche »
<i>asliyya</i>	féminin de <i>aslî</i>
<i>balad</i> ou <i>bilâd</i> (pluriel)	tout espace habité, d’où sa traduction possible par village, ville, centre-ville, et souvent, au pluriel (<i>bilâd</i>)

	pays. Le terme <i>bilâd</i> est souvent utilisé dans le dialecte palestinien pour désigner le village d'origine des réfugiés de 1948, à l'intérieur de l'actuel Etat d'Israël, et, par extension, la Palestine historique.
<i>baladiyya</i>	mairie, municipalité
<i>Bilâd al-Shâm</i>	entité géographique qui comprend la Palestine historique, le Liban, la Syrie, l'actuelle Jordanie
<i>badîl</i>	alternative
<i>barra</i>	à l'extérieur, à l'étranger
<i>basît</i>	simple
<i>basta</i>	étal
<i>bayyâra</i>	plantation d'agrumes
<i>beîk</i>	rang militaire ou administratif à la période ottomane. Aujourd'hui, terme de respect (renvoie, à Naplouse, à la famille Tûqân)
<i>bayt</i>	maison ; famille dans le sens de maisonnée. Voir <i>dâr</i>
<i>bitâqa</i>	carte
<i>cheikh</i>	homme respecté pour ses connaissances scientifiques ou religieuses, ou encore pour son grand âge
<i>da'm</i>	aide, subvention
<i>dâr</i>	maison ; famille dans le sens de maisonnée. Voir <i>bayt</i>
<i>dayf</i> (pluriel <i>duyûf</i>)	hôte
<i>dîwân, dîwâniyya</i>	salle de réception
<i>falâfel</i>	boulettes de pois chiches frite dans l'huile
<i>fawda</i>	désordre, chaos
<i>fellâh</i>	paysan
<i>fellâha</i>	paysanne
<i>faqîr</i>	pauvre
<i>fîl</i>	éléphant
<i>ftûr</i>	petit-déjeuner
<i>furn</i>	four à pain

<i>fûl</i>	fève. Elles sont généralement cuites et mélangées avec de l'huile d'olive, et servies au petit-déjeuner
<i>ghada</i>	déjeuner
<i>gharb</i>	ouest
<i>gharîb</i>	bizarre ; étranger
<i>ghush</i>	triche, frelatage
<i>hadaf</i>	but. Nom donné à la société d'investissement dirigée par Salâh al-Masrî à Naplouse
<i>hajj</i>	pèlerinage à la Mecque, ou, par extension, personne ayant fait le pèlerinage à la Mecque. Le mot est aussi utilisé comme terme de respect lorsqu'on s'adresse à une personne âgée.
<i>hamdulillah ! ou ilhamdulillah !</i>	grâce à Dieu !
<i>hâra ou hayy</i>	quartier
<i>hawiyya</i>	identité, carte d'identité
<i>halawiyyât</i>	pâtisseries, douceurs
<i>helû</i>	doux, sucré ; joli
<i>hifâz</i>	préservation
<i>hijra ou hujra</i>	exode
<i>himâya</i>	protection
<i>hiwâya</i>	hobby
<i>hummus</i>	purée de pois chiches et de pâte de sésame
<i>i'âda</i>	retour
<i>ibtidâ'î</i>	primitif
<i>ibtida'iyya</i>	primitive
<i>ism</i>	nom
<i>istighâba</i>	ragot
<i>istimrâriyya</i>	continuation
<i>ittifâqiyya</i>	accord
<i>jabal</i>	mont, montagne

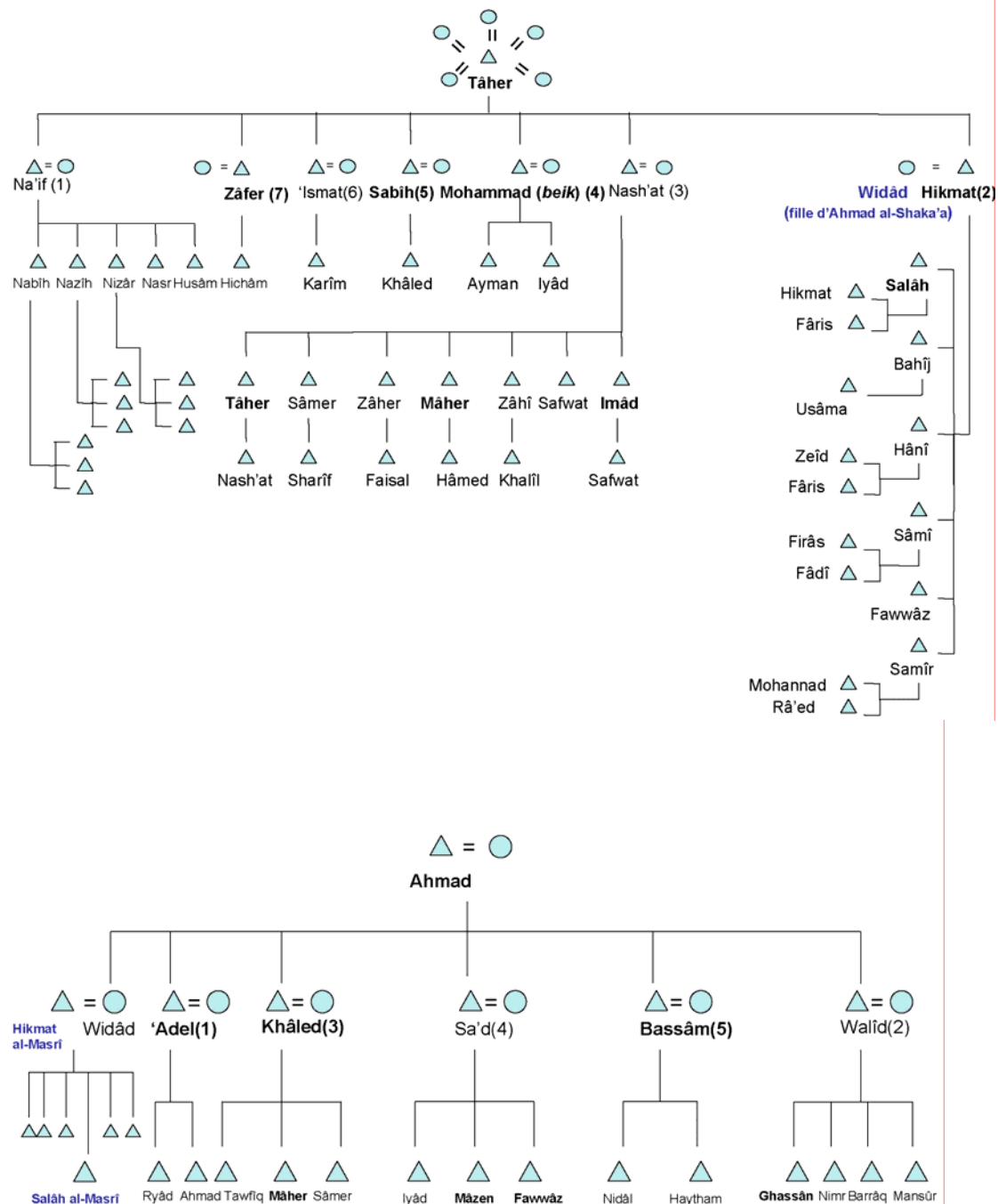
<i>Jabal Nablus</i>	entité territoriale comprenant Naplouse et les villages environnants
<i>jawda</i>	qualité
<i>jensiyya</i>	nationalité
<i>juwwa</i>	à l'intérieur
<i>ka'ak</i>	genre de pain brioché, de forme elliptique et parsemé de grains de sésame
<i>kafîl</i>	garant
<i>kbîr</i> (pluriel <i>kbâr</i>)	grand
<i>keffieh</i>	pièce de tissu à carreaux, qui se porte sur la tête au moyen d'une cordelette. Le <i>keffieh</i> à carreaux noirs et blancs est devenu le symbole de l'identité palestinienne en lutte
<i>khabîr</i>	expert
<i>khalas</i>	ça suffit, c'est fini
<i>khân</i>	caravansérail
<i>khatar</i>	danger
<i>knâfa</i>	pâtisserie à base de fromage, nappée de cheveux d'ange et de sirop de sucre, qui est la spécialité de Naplouse
<i>laqab</i>	surnom
<i>madâfa</i>	salle de réception
<i>madanî</i>	citadin
<i>madaniyya</i>	citadine
<i>madîna</i>	ville
<i>maktab</i>	bureau
<i>malaff</i>	dossier
<i>mamlaka</i>	royaume
<i>manaqîsh</i> (singulier <i>manqûsha</i>)	galettes rondes nappées de fromage ou de thym à l'huile d'olive
<i>marhala</i>	étape
<i>markaz</i>	centre

<i>matlûb</i>	recherché
<i>mawsim</i>	saison ; pèlerinage
<i>mezzeh</i>	salades et mets servis en entrées
<i>mihna</i>	métier, profession
<i>mushkila</i> (pluriel <i>mashâkil</i>)	problème
<i>mudîr</i>	directeur
<i>mujtama'</i>	société
<i>mukhayyam</i>	camp (de réfugiés)
<i>mukhayyamjî</i>	habitant de camp de réfugiés
<i>musakhan</i>	poulet rôti et servi sur un pain spécial, garni d'oignons, d'huile d'olive et d'une épice rouge appelée <i>summâc</i> .
<i>mutasallim</i>	responsable de district (période ottomane)
<i>mutasarraf</i>	gouverneur
<i>nakba</i>	littéralement « catastrophe ». Nom donné à la partition de la Palestine mandataire et à la création de l'Etat d'Israël, ainsi qu'à la fuite de plusieurs millions de Palestiniens de leur terre d'origine pour devenir des réfugiés pendant la guerre de 1948-49
<i>naksa</i>	littéralement « déroute ». Nom donné à la défaite arabe à la suite de la guerre des Six Jours (juin 1967), et à l'occupation de la Cisjordanie, du Sinaï et du Golan par Israël
<i>ndîf</i>	propre
<i>niqâba</i>	syndicat
<i>nizâm</i>	système
<i>qa'ada</i>	littéralement : endroit où s'asseoir ; « séance »
<i>qadîm</i>	ancien
<i>qadîma</i>	ancienne
<i>qarîa</i>	village
<i>qarîb</i>	proche. Désigne une personne avec laquelle on a des liens familiaux
<i>qasr</i>	palais

<i>qersh</i>	piastre
<i>rajul</i> (pluriel <i>rijâl, rijâlât</i>)	homme
<i>râs al-makân</i>	littéralement « tête du lieu » ; meilleure place (bout) de la pièce où l'on reçoit
<i>rizq</i>	pain quotidien, subsistance
<i>sadr</i>	poitrine
<i>sâhib al-makân</i>	maître des lieux
<i>sghîr</i>	petit
<i>sha'bî</i>	populaire
<i>shajara</i>	arbre
<i>shajarat al-zaytûn</i>	olivier
<i>shâri'</i>	rue
<i>shebâb</i> , pluriel de <i>shabb</i>	jeunes gens.
<i>sharika</i>	compagnie
<i>shihâda</i>	diplôme, brevet
<i>shughul</i>	travail
<i>shughul idâfî</i>	travail d'appoint
<i>sukkân</i>	habitants
<i>sumûd</i>	le terme désigne la persévérance des Palestiniens à demeurer, coûte que coûte, sur leur sol malgré les attaques israéliennes. Plus précisément, il renvoie à la stratégie adoptée par les notables palestiniens vis-à-vis de l'occupant israélien, par opposition avec la lutte armée menée à l'extérieur par l'OLP
<i>sûq</i>	marché
<i>ta'b</i>	fatigue
<i>ta'bân</i>	fatigué
<i>ta'wîd</i>	habitude
<i>tabî'î</i>	naturel
<i>takâful, takâtuf</i>	solidarité
<i>taqlîdî</i>	traditionnel

<i>târîkh</i>	histoire
<i>tasrîh</i> (pluriel <i>tasârîh</i>)	permis
<i>tatawwur, tatwîr</i>	développement
<i>tawjîhî</i>	baccalauréat
<i>tehina</i>	pâte de sésame mélangée à de l'huile d'olive qui entre dans la préparation de certains plats palestiniens, sucrés ou salés
<i>thaqâfa</i>	culture
<i>turâth</i>	patrimoine, héritage
<i>umm</i>	mère
<i>usra</i>	famille
<i>wada'</i>	situation
<i>wakîl</i>	agent
<i>waqf</i>	bien rendu inaliénable au profit d'une institution religieuse ou œuvre caritative. En pratique, l'institution fut souvent instrumentalisée à des fins de transmission au sein des familles.
<i>ward</i>	fleur
<i>wasta</i>	intercession, piston
<i>watan</i>	patrie
<i>wirâtha</i>	héritage
<i>wijh</i>	visage, face, surface
<i>yadawî</i>	manuel
<i>za'atar</i>	mélange d'épices à base de thym
<i>za'im</i>	leader
<i>zarb</i>	plat de viande ou de poulet cuit à l'étouffée dans un four creusé dans le sol, qui est la spécialité des Samaritains
<i>zu'rân</i>	voyous
<i>zurûf</i>	circonstances

ANNEXE 1. Les fils du Hajj Tâher al-Masrî et du Hajj Ahmad al-Shaka'a



Avertissement

Les schémas ne sont pas exhaustifs ; à une exception près, seuls les membres masculins sont représentés. Lorsqu'il est connu, l'ordre de naissance est indiqué avec un numéro.

ANNEXE 2. Les outils de fabrication du savon



Cuve (halla) savonnerie Tûqân



Seau (delû)



Mixer



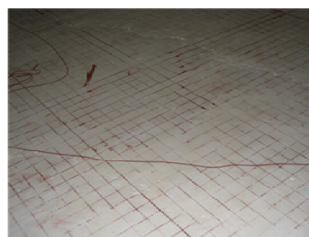
Cuve (halla) à la savonnerie Masrî



Balai et racloirs (maqshara)



Compas



Compas et fil rouge



Les tampons (khitm)



Marque Muftâhayn (les deux clefs)



Couteau (maqta' ou sekkîn)

ANNEXE 3. La régulation du passage à la frontière jordanienne

POINTS DE PASSAGE	FLUX	DISPOSITIF
Le pont Allenby	<p>Passage des personnes (dès 1967) et entrée des importations jordaniennes (en 1995). Au début, 15 véhicules jordaniens sont autorisés par jour (puis extension des quotas à 25 et 40). Les importateurs palestiniens supportent les coûts (paiement au trésor palestinien, ainsi qu'à une compagnie israélienne privée pour déchargement et rechargement).</p> <p>Après 2005 : exportations palestiniennes.</p>	<p>Inspection sécuritaire israélienne et douane palestinienne</p> <p>Système « back-to-back » : déchargement et chargement des camions sous surveillance israélienne.</p> <p>Entrée de camions jordaniens en Cisjordanie</p>
Le pont Damia (fermé en 2005)	<p>Exportations palestiniennes. Coût élevé de la taxe de douane du côté jordanien. Véhicules spéciaux autorisés (plaques vertes) à passer au pont Damia (obtenir un permis palestinien et jordanien) (jusqu'en 2002). Le chauffeur doit posséder un passeport jordanien.</p> <p>Après 2002 : le chauffeur palestinien ne peut plus franchir le pont, et les marchandises doivent être chargées sur un deuxième camion jordanien.</p>	<p>Sous contrôle exclusif israélien</p> <p>Avant 2002 : passage de camions palestiniens (qui traversent la frontière et retournent le même jour + décharge et recharge au contrôle de sécurité). Au retour, le chauffeur palestinien laisse le camion au pont et revient une semaine après pour le conduire à Jéricho en attendant l'accord de la sécurité israélienne pour retourner à son point de départ.</p> <p>Après 2002 : système de « back-to-back »</p>

D'après F. Debié et S. Fouet, 2001, *op. cit.*, p. 308-309.

ANNEXE 4. Les savonneries de Naplouse et de la vieille ville

Nom de la savonnerie et propriétaire	Emplacement	Etat actuel	Nom des locataires et utilisateurs	Construction	Remarques
Savonnerie 'Ashûr	Gharb- rue al-Khadar	<i>Arrêtée, ouverte le matin jusqu'à 14h.</i>	Mohammad 'Ashûr, 'Afif 'Ashûr, 'Izz al-Dîn Kamâl, Ayyûb Kamâl, Ahmad Shaka'a, Rantîssî	Construite depuis plus de 100 ans	<i>Edward Rantîssî, ancien comptable à l'hôpital al-Watanî, est chargé de régler les affaires.</i>
Savonnerie Kana'an	<i>Idem</i>	<i>Détruite en 2002 lors des invasions israéliennes</i>	Dawwûd Kana'an, Fathî et Sa'id Kana'an	Construite depuis plus de 140 ans	
Savonnerie Sha'râwiyya ('Abd al-Hâdî)	<i>Idem</i> Aujourd'hui s'appelle savonnerie Nâbulî	<i>Détruite en 2002 lors des invasions israéliennes</i>	Hasan 'Abd al-Hâdî, Sâlim al-Nâbulî		
Savonnerie al-Khayyât	<i>Idem</i>	<i>Transformée en boutique de poulets et café</i>	Ahmad al-Khayyât, 'Arif al-Khayyât, Mohammad 'Alî et Shafîq al-Khayyât, Saba' Kana'an et le Hajj Mohammad Kana'an		
Savonnerie 'Alûl	Gharb- Jâdat Badrân	Transformée en usine de tehina	'Abd al-'Afû al-'Alûl, 'Amr et Rushdî al-'Alûl		
Savonnerie 'Arafât	Gharb- rue al-Salâhiyya	<i>Bureau de l'architecte Nasîr 'Arafât,</i>	Muhî-al-Dîn 'Arafât, Cheikh 'Amr	Construite avant 1838	Construite par Muhî-al-Dîn 'Arafât

		<i>qui la rénove pour en faire un centre culturel pour enfants pourvu d'un petit musée du savon</i>	‘Arafât, ‘Adel ‘Arafât		
Savonnerie al-Jawhârî	Yasmîniyya	Arrêtée	Sabrî al-Jawharî, Sâleh al-Shonnâr, Mohammad al-Shonnâr		
Savonnerie al-Hallâqiyya (‘Abd al-Hâdî)	Yasmîniyya, rue al-Fawâkhîr	Détruite, reste ses ruines	Famille ‘Abd al-Hâdî, Mohammad al-Nâbulî, Mâjid al-Nâbulî		
Darwîsh Nîmr-Sbeîh (Abû Shomat)	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	Mohammad Abû Shomat, Farîd Abû Shomat		
Savonnerie al-Qâdî (Khammâsh)	Yasminiyya-rue des Savonneries	<i>Transformée en minoterie (mathana al Breik)</i>	Le juge ‘Abd al-Wâhid, Mâjid –al-Nâbulî, Ibrahîm, Mohammad Abû Rûss, Hosni ‘Abd al-Haq	Construite avant 1830	
Savonnerie al-Mahmûdiyya (Kana’ân)	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	Hassan al-Nâbulî, Hajj Nîmr et ses frères, ‘Abd al-Latîf al-Nâbulî, Mamdûh al-Nâbulî, <i>Anwar</i> Kana’ân		
Savonnerie Nâbulî (Kana’ân)	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	Hajj Nîmr al-Nâbulî, Râdî et Hasan (fils de Nîmr) al-Nâbulî,		

			Hamdî Kana'ân		
Savonnerie ‘Arafat (‘Abd al- Hâdî)	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	Famille ‘Arafat puis <i>Hilmî et</i> Anas ‘Abd al-Hâdî		
Savonnerie Tûqân (Ibrahîm Tûqân)	Yasminiyya rue al-Lû’lû	<i>Transformée en usine de nylon</i>	‘Abd al- Fattâh et Dawwûd Tûqân, ‘Arif et ‘Ahed al- Shaka’a		
Savonnerie Hâshem	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	‘Abd al- Qâder Hâshem, ‘Abd al- Rahîm Hâshem,	Construite en 1838	
Savonnerie Sihânî (‘Abd -al-Majîd)	Qariûn, rue des savonneries, place Tûta	<i>Arrêtée</i>	Sa’îd ‘Abd al-Majîd, Munîr ‘Abd al-Majîd, Hâfez et ‘Abd al- Fattâh Tûqân	Construite depuis plus de 200 ans	
Savonnerie al-Nâbulî (<i>Ya’îsh</i>)	Qariûn, rue des savonneries, place Tûta	<i>Arrêtée</i>	Hassan al- Nâbulî, Nimr al- Nâbulî, Râdi et Hassan Nimr al-Nâbulî, Hamdî Kana’ân, Shakîb Ya’îsh (<i>Mahdî Ya’îsh</i>)		<i>Dans cette savonnerie ont été tournées quelques scènes du film « Paradise Now » de Hani Abû Asad. Elle a également été utilisée pour quelques expositions du Centre culturel</i>

					<i>français</i>
Savonnerie Qarmân (<i>Abû Rûss</i>)	<i>Idem</i>	<i>Arrêtée</i>	Qarmân, Sabri al- Jawharî, Mohammad Abû Rûss	Construite vers 1780	
Savonnerie ‘Uthmâniyya (Fakhr-al- Dîn al- Kharmî)	<i>Idem</i>	Son apparence a changé et s’est transformée en <i>furn</i> et habitation	Fakhr-al-Dîn al-Kharmî, Abd-al- Rahmân Fakhr-al-Dîn et ses enfants, Mohammad <i>beik</i> Tûqân	Construite par Fakhr-al- Dîn al Khârmi	
Savonnerie Nâbulî	Qariûn, rue al Tûta	<i>Arrêtée</i>	Jamâl al- Nâbulî, ‘Abbâs al- Nâbulî		
Savonnerie Sihâni (Mâjid Nâbulî, <i>Hajj Mo‘âz al- Nâbulî</i>)	Qariun, rue al-Nasr, place al-Sarâya	<i>Arrêtée</i>	Sodqî ‘Abd al-Majîd, Hassan Hammâd, Hajj Majid al-Nâbulî et ses enfants		<i>Encore possédée pour la moitié au moins pas la famille Hammâd</i>
Savonnerie Tammîmî	<i>Idem</i>	Transformée en entrepôt, <i>de meubles essentiellement</i>	Mahmûd al- Tammîmî, Yûsef al- Tammîmî, ‘Abd al- Rahîm al- Tammîmî		
Savonnerie al-‘Amd	Al’Aqaba marches al ‘Aqaba		Hasan al- ‘Amd, Ahmad al- ‘Amd, Hasan et Saba’ al- Seîfi, <i>Khayyât, Bitâwî, Ishtayya</i>	Construite depuis plus de 100 ans	Près de la maison al- ‘Amd
Savonnerie Qamhâwî (<i>Salhab</i>)	Qaisariyya- marches vertes	Arrêtée ; transformée en fabrique de fromage avant qu’elle ne	‘Abd al- Ghanî al- ‘Anabtâwî, ‘Abd al- Salâm al-		

		ferme	Qamhâwî, Hassan al- Nâbulî, Mohammad Zaki Qamhâwî, Zaki Salhab		
Savonnerie al- Ghazzâwia (‘Abdû) Masrî	Al Qaisâriyya, rue al- Dawlab	Travaille ; <i>arrêtée depuis janvier 2007</i>	Ibrâhîm Mohammad ‘Abdû et frères, Tâher-al- Masrî	Construite depuis plus de 100 ans	
<i>Idem</i>	Habala, rue Cheikh Musallam	<i>Arrêtée</i>	Ibrahim Mohammad ‘Abdû et frères, Fathî et Faisal al- Nâbulî, Mahmûd Fatâyer	<i>Détruite par le tremblement de terre de 2004</i>	
Savonnerie Yûsufiyya (savonnerie de la dame)	Habala, rue des prophètes	<i>Arrêtée</i>	Yûsuf <i>agha</i> al-Nimr, Ahmad <i>agha</i> al-Nimr, Hassan Fakhr-al- Dîn, Yûsuf al-Bishtâwî, As‘ad al Bishtâwî, Manko, ‘Abd al- Rahîm al- Nâbulî, Sitt Mahfûza al- Nâbulî, Khalîl Fatâyer		<i>C’est un waqf ; tenue à l’heure actuelle par Abû Khalîl Fatâyer qui y fait du savon en poudre et des savons parfumés</i>
Savonnerie Shahîn	Habala, rue de la grande mosquée	<i>Arrêtée</i>	Mahmûd Shahîn et fils, Tâher, Debs	Construite avant 1877	
Savonnerie al Tâher (<i>Abd-el- Majîd</i>)	Habala, jawra al-Faqûss	<i>Arrêtée</i>	As‘ad al- Tâher, ‘Abd al-Rahmân et ‘Azmi ‘Abd al- Majîd	Construite avant 1738	<i>Avant de fermer, a servi d’entrepôt pour les pickles (mukhallalât)</i>

Savonnerie Fakhr-al-Dîn		Transformée en pressoir à huile, <i>puis en furn</i>	Hasan Fakhr-al-Dîn, ‘Abdallah Qamhiyya	Construite avant 1825	
Savonnerie Samâdiyya	Idem	Détruite, restent ses ruines	‘Abd al-‘Al al-Samâdi, Husayn ‘Abd al-Hâdî, Cheikh Mustafa al-Khayyat		<i>A servi de logis à des réfugiés en 1948</i>
Savonnerie Shaka’a	En dehors de la vieille ville Ouest	En activité	Ahmad al-Shaka’a et ses enfants	Construite depuis 80 ans	Construite par Ahmad al-Shaka’a
Savonnerie Hâfez et ‘Abd al-Fattâh Tûqân	En dehors de la vieille ville al-Basatîn	En activité	Hâfez et ‘Abd al-Fattâh Tûqân	Construite depuis 90 ans	Construite par Hâfez et ‘Abd al-Fattâh Tûqân

D’après Sharîf, H., 1999, *op. cit.* p. 55. Mes ajouts sont en italiques. En gras, les trois savonneries Tûqân, Masrî et Shaka’a.

ANNEXE 5. Savon blanc et savon vert

Producteur	Marque	Genre de savon
Hâfez wa ‘Abd al-Fattâh Tûqân	Muftâhayn (deux clés)	Blanc
Ahmad al-Shaka‘a	Jamal (chameau)	Blanc
Tâher al-Masrî	Na‘âma (autruche)	Blanc
Hajj Mâjid-al-Nabulsî	Badr (croissant de lune)	Blanc et vert
‘Amr wa Rushdî al-‘Alûl	Asad (lion) et Dîk (coq)	Blanc et vert
Anas wa Hilmî ‘Abd al-Hâdî	Baqara (vache)	Blanc et vert
Mohammad Abu Rûss	Shakûshayn (deux marteaux)	Blanc
‘Abbâs Nâbulsî Ibn Mamdûh	Ghazâl (gazelle)	Blanc
Salhab	Qitta (chat)	Blanc et vert
Mahmûd Fatâyer	Hilâl (croissant), Hamâma (pigeon)	Blanc et vert
Khalîl Fatâyer	Zayn (beauté)	Blanc et vert
‘Adel ‘Arafât	Hilâl (croissant), Nejma (étoile)	Blanc et vert
Rantîssî	Ya‘qûb	Blanc et vert
Anwar Kana‘ân	Nimr (lion)	Blanc et vert
Fathî Kana‘ân	Hamâmtayn (deux pigeons)	Blanc et vert
Sukhtiân	Nahda (renaissance)	Blanc et vert
Hamdî Kana‘ân	Dib (ours)	Vert
Husnî ‘Abd al-Haq	Batta (oie)	Vert
Shakîb Ya‘îsh	Jawhara (bijou)	Vert
Mohammad Hasan Radwân	Nejma (étoile)	Vert
Nizâr al-Masrî		Vert
Shafîq Abu Zahra	Farâsha (papillon)	Vert
Samîr al-Lifdâwî		Vert
‘Uthmân Tbeîla		Vert
Zîdân al-Masrî		Vert
‘Amr Tbeîla		Vert
Jabr Shâhîn		Vert
Fayd Abu Shomat		Vert
Wâ’el Dawwûd al-Habash	Hisânayn (deux chevaux)	Vert

Source : Sharîf, H., 1999, *op. cit.* p. 53-54.

ANNEXE 6. Ventes de la savonnerie Masrî (en tonnes) 1975-2006

1975	578.11
1976	644.4
1977	405.4
1978	451.1
1979	609.14
1980	675.91
1981	616.951
1982	726.9
1983	771.27
1984	919.03
1985	666.89
1986	544.15
1987	759.5
1988	949.31
1989	727.6
1990	252.5
1991	395
1992	346
1993	407.2
1994	376.5
1995	411
1996	360
1997	361
1998	360
1999	252.35
2000	263
2001	264.8
2002	235.35
2003	223.5
2004	190.732
2005	197.431
2006	222.397

ANNEXE 7. Quelques personnalités nâbulsiês

Mahmûd al-‘Alûl, né en 1950, fut emprisonné par l’armée d’occupation israélienne en 1967, et fut exilé en Jordanie en 1971. Dès lors, il s’ enrôla dans la lutte armée au sein de l’OLP, fut l’assistant de Kahlîl al-Wazîr (Abû Jihâd) puis le secrétaire du comité des territoires occupés à Tunis. Il rentra à Naplouse en 1995 et fut le premier gouverneur de la ville après le départ des forces d’occupation.

Mohammad ‘Izzat Darwaza (1887-1984) est né à Naplouse dans le quartier Qaysariyya. Il fut employé des postes et directeur des *waqf*-s à Naplouse, ainsi que directeur général des *waqf*-s en Palestine. Il est l’un des plus éminents fondateurs du Parti de l’indépendance (*hizb al-istiqlâl*). Il participa activement à la résistance au sionisme et fut membre du Haut comité arabe. Historien, intellectuel et exégète, il publia de nombreux livres sur l’histoire de la cause palestinienne, de la révolution arabe, ainsi que des commentaires du Coran. Il publia également son autobiographie en six volumes, ainsi que deux volumes de mémoires intitulées *Cent ans palestiniens (Mi’at ‘âm filastîniyya)*.

‘Adel Ghânem (Abu Ibrahîm), né en 1920, est surnommé « le père des syndicats palestiniens » (*Abu al-niqabât al-filastîniyya*). Il travailla comme tailleur de pierres, et fut élu secrétaire général du syndicat des ouvriers de la construction à Naplouse en 1959, et membre de la Fédération des syndicats ouvriers en Jordanie. Il fut élu membre du conseil de la municipalité de Naplouse de 1976 à 1982, et secrétaire général de la Fédération des syndicats ouvriers de Cisjordanie de 1977 à 1982. Après le schisme syndical, il prit la tête de la Fédération d’égide communiste. Son activité syndicale s’arrêta dans les années 1990, après la reprise en main des syndicats par le Fatah.

Hamdî Kana’ân (1910-1981), beau-frère d’Ahmad al-Shaka’a, fut commerçant, industriel et homme politique. Il introduisit à Naplouse le savon vert. Il joua également un rôle politique important à Naplouse : il participa à la fondation de la chambre de commerce et d’industrie de Naplouse, et fut élu maire de la ville en 1963.

Anwar Kana’ân (1917-1985) est le frère de Hamdî Kana’ân. Commerçant de Naplouse, il ouvrit une savonnerie de savon vert en 1952.

Sahar Khalîfa est née à Naplouse en 1942. Elle dirigea les relations publiques à l'université de Bir Zeit, ainsi que les activités culturelles. Elle fonda le centre de la femme et de la famille à Naplouse et fait toujours partie du comité d'administration. Ses romans (*Chronique du figuier barbare*, *La foi des tournesols*, *L'impasse de Bab Essaha*, *L'héritage*, *Une image, un icône, un ancien testament*, *Un printemps très chaud*) sont traduits en plusieurs langues.

Hikmat al-Masrî (1907-1994), fils du Hajj Tâher al-Masrî, fut une figure politique importante à Naplouse. Il fut plusieurs fois membre du Parlement jordanien, avant de participer à la fondation de l'OLP. Il fut également le premier président du Conseil des doyens de l'université Al-Najâh en 1977. Il est connu pour son rôle à l'université ainsi que pour ses actions politiques et son intransigeance envers les Israéliens ; il sut allier relations soutenues avec le Royaume hachémite et participation à l'OLP.

Mâher al-Masrî, petit-fils du Hajj Tâher al-Masrî, est né en 1956. Il participa à la mise en place de plusieurs fondations, dont la fondation arabe technique de développement (*al-mu'assasat al-'arabiyya al-fanniyya lil-tanmiyya*), la caisse palestinienne pour le développement (*al-sundûq al-filastînî lil-tanmiyya*). Il est membre du Conseil législatif palestinien, et fut ministre de l'Economie et du commerce de 1996 à 2002.

Munîb al-Masrî, né en 1934, n'appartient pas à la branche « dominante » de la famille Masrî, celle des fils du Hajj Tâher. Après des études au Texas, il fit fortune dans les infrastructures pétrolières. Il est aujourd'hui l'un des hommes d'affaires palestiniens les plus riches et influents, membre des conseils d'administration de plusieurs groupes économiques puissants dans le monde arabe et au-delà : il est le fondateur et président du groupe EDGO, de PADICO, fut vice-président de la Banque arabe... Son influence s'étend aussi dans le domaine politique, puisqu'il fut plusieurs fois ministre jordanien, homme de confiance de Yasser Arafat, et fut un temps pressenti pour occuper le poste de Premier Ministre qui échut en 2003 à Mahmoud Abbas. En 2007, il fonda un groupe politique alternatif au Hamas et au Fatah, « Palestine Forum ». Sa villa, copie d'une villa italienne dont les proportions ont été doublées, domine la ville depuis le mont Garizim.

Sabîh al-Masrî, né en 1937, fils du Hajj Tâher al-Masrî, est l'actuel président du conseil des doyens de l'université Al-Najâh. Titulaire d'un B.A. (Bachelor of Arts) en ingénierie

chimique, il fit fortune en Arabie Saoudite, avec Farûq Tûqân, dans les matériaux de construction. Homme d'affaires à la carrure internationale, il est emblématique de l'élite transfrontalière palestinienne. Son action s'est déployée dans nombre de domaines, essentiellement économiques. Il est le fondateur de la coopérative arabe de commerce (Astra), la société d'investissements Zara, le consortium PADICO... Il est également au conseil d'administration de PalTel (les télécommunications palestiniennes) et de la Bourse palestinienne.

Hajj Tâher al-Masrî (1859-1944) compta parmi les personnes publiques et les commerçants les plus éminents de Naplouse. Il épousa cinq femmes, et n'eut pas moins de quinze enfants, dont Sabîh et Hikmat al-Masrî.

Tâher al-Masrî, né en 1946, est le fils de Nash'at al-Masrî et le petit-fils du Hajj Tâher. Il fut premier ministre de Jordanie de juin à novembre 1991.

Zâfer al-Masrî (1940-1986) est l'un des nombreux fils du Hajj Tâher al-Masrî. Il a dirigé la société Tâher al-Masrî à partir de la fin des années 1970 ; il était également une figure publique importante, puisqu'il fut élu président de la chambre de commerce et d'industrie de Naplouse en 1971. En 1976, il fut élu adjoint au maire de Naplouse, mais démis de ses fonctions lors de l'instauration par les autorités israéliennes de l'administration civile dans les villes de Cisjordanie en 1982. Il reprit cependant ses fonctions à la municipalité, soutenu par l'OLP. Il fut assassiné en mars 1986, par des membres du FPLP. Ses funérailles donnèrent lieu à une grande manifestation populaire.

Hajj Mo'âz al-Nâbulî est né à Naplouse en 1944. Il s'impliqua très tôt dans le commerce et l'industrie, en particulier dans l'industrie du savon, « la profession familiale (*al-mihna al-mutawâriyha fî-l-â'ila*)¹²⁷⁸ ». Il y introduisit l'usage de la chaudière à la place du foyer alimenté par du *jift*, le mixer à la place du *dukshâb*, l'usage de pompes pour verser l'huile dans la cuve, ainsi que des monte-charge pour l'opération du *bast*. Il fut partenaire dans la fondation de l'usine de raffinage des olives à haute acidité ; c'est la première du genre en Palestine et dans le Bilâd al-Shâm. Il fut président de la chambre de commerce et d'industrie de 1992 à 2005

¹²⁷⁸ Dub'î, Z., non daté, *op. cit.*, p. 81.

Hajj Nimr al-Nâbulî (1870-1938) fut, dit-on, l'un des hommes les plus riches à Naplouse et en Palestine à son époque, et l'un des grands noms de l'industrie du savon. Le savon au nom de son père Hasan al-Nâbulî connut une grande renommée en Egypte, ce qui poussa les producteurs de savon à nommer l'un de leurs fils « Hasan », afin de donner à leur savon ce nom de marque et le vendre en Egypte. Il est connu également pour avoir beaucoup aidé les pauvres pendant la grande grève de 1936.

Ihsân *agha* al-Nimr (1905-1985) est le plus célèbre historien local de Naplouse. Il a écrit plus de trente ouvrages, dont le plus important reste *Târikh Nâblus wa al-Balqa'* (*Histoire de Naplouse et de la Balqa'*), en quatre volumes. Il a aussi publié des articles politiques, historiques et culturels.

Hajj Ahmad al-Shaka'a (1880-1952) faisait partie des hommes de pouvoir à Naplouse. Grand commerçant, propriétaire de savonnerie, il participa au comité de résistance qui se forma à Naplouse en avril 1936 (le premier à voir le jour en Palestine), au moment de la grande grève, et fut l'un de ses grands *leaders* dans la région. Il fut président de la chambre de commerce et d'industrie, fondée à Naplouse en 1944, et maire de Naplouse en 1951 et 1952.

Bassâm al-Shaka'a (Abû Nidâl), né en 1930, est une grande personnalité politique de la ville de Naplouse, unanimement respecté pour sa droiture et son intransigeance patriotique. Eminent membre du parti baathiste, il fut président du Front National Palestinien (PNF), puis du Comité d'Orientation Nationale (CON). Il fut élu maire de Naplouse en 1976, lors de la victoire des maires nationalistes, avant d'être démis de ses fonctions par les Israéliens. Menacé de déportation dès 1979, il perdit ses deux jambes lors d'une attaque israélienne sur sa voiture en 1980.

Ghassân al-Shaka'a, né en 1943, fit des études de droit à Bir Zeit. Il est membre du Conseil législatif palestinien et du Comité exécutif du Fatah depuis 1996. Il fut maire de Naplouse pendant dix ans, de 1994 à 2004, et resta célèbre pour ses méthodes autoritaires. Zuhayr Dub'î, dans son ouvrage *Initiation aux personnalités de Naplouse au XXe siècle* écrit de

lui : « Les citoyens affluent à son bureau pour régler des problèmes, dissensions et agitations » (p. 62).

Dawwûd Tûqân (1895-1942), père d'Amîn Tûqân, a commencé des études à Istanbul, qu'il dut interrompre pour servir comme officier pendant la première guerre mondiale. Il fut l'un des fondateurs de l'école Al-Najâh en 1918. Il travailla avec son père Hâfez et son oncle 'Abd al-Fattâh dans le commerce et l'industrie du savon, ainsi que l'exportation d'huile d'olive en Italie, tout en s'occupant de la plantation familiale d'agrumes (*bayyâra*) à Bissân.

Hâfez Tûqân (1872-1928) fut membre du conseil d'administration de la *mutasarifiyya* (gouvernorat) de Naplouse. Il contribua à financer l'école Al-Najâh. Il fonda avec son frère 'Abd al-Fattâh la société Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân. Il était membre du Parti National, et soutint activement le Hajj Amîn al-Husaynî contre son adversaire Râghib al-Nashashîbî. Il eut trois fils, Khalîl, Qadrî et Dawwûd Tûqân. D'après Zuhayr Dub'î (*op. cit.*) : « L'historien Mohammad 'Izzat Darwaza a décrit son *dîwân* comme étant "la maison de la patrie arabe" (*bayt al-umma*), d'après l'appellation de la maison du célèbre leader égyptien Sa'd Zaghlûl (...) il écrivit aussi qu'il "devint célèbre dans les affaires politiques pour son courage, son audace et sa droiture" » (p. 18).

'Abd al-Fattâh Tûqân (1873-1948), frère de Hâfez Tûqân, grand commerçant nâbulî, co-fondateur de la marque Hâfez wa 'Abd al-Fattâh Tûqân. Il est le père de Fadwâ et d'Ibrahîm Tûqân.

Hâfez Tûqân (1931-2005) est le fils aîné de Dawwûd Tûqân et le frère d'Amîn Tûqân. Il commença sa carrière comme journaliste en écrivant dans plusieurs journaux arabes. Il fut élu trois fois de suite membre du conseil de la mairie, puis maire de Naplouse en 1987 et 1988. Il fut membre du conseil d'administration de la chambre de commerce de 1962 à 1991, et la présida de 1986 à 1991. Il passa la fin de sa vie à Amman, avant de mourir en septembre 2005. Il était surnommé à Naplouse « Père les Fontaines » (Abû al-nawâfir), en raison des nombreuses fontaines qu'il y avait fait construire pendant son mandat de maire.

Khalîl Tûqân (1901-1961), père de Farûq Tûqân, fut le directeur de la banque ottomane à Naplouse.

Qadrî Tûqân (1911-1971), fils de Hâfez Tûqân, fut député du Parlement depuis le début des années 1950, puis ministre des Affaires étrangères jordanien en 1964. Il contribua à l'amélioration des relations politiques et économiques entre la Jordanie et l'Égypte, en fidèle partisan de l'unité arabe. Il fut d'ailleurs décoré par le président égyptien Nasser.

Ibrahîm Tûqân (1905-1941), fils de 'Abd al-Fattâh Tûqân, est surnommé « le poète de la Palestine ». Il publia son premier poème à l'âge de dix-huit ans. Après des études à l'université américaine de Beyrouth. Professeur de littérature arabe à l'école nationale Al-Najâh de Naplouse ainsi qu'à l'Université américaine de Beyrouth, il travailla de 1936 à 1941 à la Station Radio de Palestine à Jérusalem. Il est l'auteur de « Mawtini », qui a été adopté comme hymne national irakien en 2004 après la fin du régime de Saddam Hussein, et qui est aussi chanté en Palestine.

Fadwâ Tûqân (1917-2003), fille de 'Abd al-Fattâh Tûqân, est l'une des rares voix féminines de la poésie palestinienne. Initiée à l'art poétique par son frère Ibrahîm, elle publia de nombreux recueils, qui déclinent thèmes romantiques, puis nationalistes. Elle meurt à Naplouse en 2003.

ANNEXE 8. Le processus d'Oslo en bref

On appelle processus d'Oslo la série de pourparlers entre l'OLP et Israël qui commença en Norvège par des négociations secrètes. Celles-ci conduisirent à la **déclaration de principes** signée à Washington le 13 septembre 1993. Elle prévoit les principales lignes des négociations à venir, la création d'une Autonomie palestinienne intérimaire de cinq ans en Cisjordanie et à Gaza, que devait suivre un statut permanent fondé sur les résolutions 242 et 338 de l'ONU¹²⁷⁹. Elle remet à plus tard (lors de négociations sur le statut final) les enjeux cruciaux que sont le statut de Jérusalem, les réfugiés (le droit au retour), les colonies, l'eau, la sécurité et les frontières.

Les accords d'Oslo I (encore appelé accords du Caire ou accords « Gaza-Jéricho d'abord »), signés le **4 mai 1994**, esquissent le premier stade de l'autonomie palestinienne. Ils prévoient le retrait israélien de la bande de Gaza et de la ville de Jéricho, et l'établissement d'une autorité palestinienne autonome. Israël garde le contrôle des colonies, des postes militaires, et des questions de sécurité. Les accords prévoient la fin de l'intérim le 4 mai 1999.

En **août 1994** est signé le protocole économique connu sous le nom d'**accords de Paris**.

Les accords intérimaires d'Oslo II (aussi appelé accords de Taba), finalisés à Taba le **26 septembre 1995** et signés à Washington le 28, esquissent le second stade de l'autonomie palestinienne, en l'étendant aux autres régions de la Cisjordanie, à l'exception de Jérusalem-Est et d'Hébron. Trois types de zones déterminant différents degrés d'autonomie sont créées :

Zones A : contrôle de l'Autorité palestinienne en matière civile et pour la sécurité interne (forces de police). Concrètement, ces zones représentent les villes palestiniennes : Naplouse, Qalqilya, Jénine, Béthléem, Tulkarem, Ramallah, Jéricho.

Zones B : contrôle de l'Autorité palestinienne en matière civile ; pour la sécurité interne, juridiction conjointe israélienne et palestinienne. Il s'agit d'une grande partie des villages palestiniens.

Zones C : contrôle israélien en matière civile *et* pour les questions de sécurité. Il s'agit de certains villages palestiniens, ainsi que de toutes les routes.

¹²⁷⁹ La résolution 242 de l'ONU, adoptée le 22 novembre 1967, appelle au retrait israélien des territoires occupés lors de la guerre des Six jours. La résolution 338, adoptée le 22 octobre 1973 à l'unanimité, appelle à l'application immédiate de la résolution 242.

Les accords d'Oslo II prévoient aussi l'élection d'un Conseil législatif palestinien, ainsi que les dates d'octobre 1997 pour l'achèvement du redéploiement israélien, et octobre 1999 pour le statut final.

Le **17 septembre 1997** est signé le **protocole sur la ville d'Hébron**, qui prévoit le découpage de la ville en deux zones (H-1 et H-2).

Le **23 octobre 1998** est signé le **mémorandum de Wye River (Wye I)** qui prévoit un calendrier du retrait israélien de Cisjordanie, calendrier renégocié en 1999 pour donner le **mémorandum de Charm al-Cheikh (Wye II)**.

Le **8 novembre 1999** commencent les négociations sur le statut permanent.

Les **négociations de Camp David II (11-25 juillet 2000)** signent l'échec de ces négociations.

Le **28 septembre 2000** éclate la **deuxième Intifada**, également appelée Intifada al-Aqsa.

BIBLIOGRAPHIE

Ababsa, M., 2004, *Idéologies et territoires dans un front pionnier : Raqqa et le projet de l'Euphrate en Jazira syrienne*, thèse de doctorat en géographie, Université de Tours.

al-‘Abbâssî, M., 1990, *Târîkh âl Tûqân fî jabal Nâblus* (Histoire de la famille Tûqân au Jabal Nablus), Naplouse.

Abed, G., 1988, *The Palestinian Economy. Studies in Development Under Prolonged Occupation*, Londres, New York, Routledge.

Abu Ghdaïb, H., 2007, *Nâblus, al-jamr wa al-ramâd* (Naplouse, la braise et la cendre), Naplouse.

Abu-Sada, C., 2003, « Les ONG palestiniennes entre Autorité palestinienne et autorités d’occupation », *Egypte/monde arabe*, n° 6, « D’une intifâda l’autre, la Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 81-94.

Abu-Sada, C., 2005, « Urgence et développement. L’action des ONG pendant la seconde intifâda », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B. Botiveau et E. Conte, p. 235-249.

Albera, D., 2001, « Terrains minés », *Ethnologie française*, tome XXXVII, p. 5-13.

Amougou, E. (dir.), 2004, *La question patrimoniale. De la « patrimonialisation » à l’examen des situations concrètes*, Paris, L’Harmattan.

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Andézian, S., 2006, « Mémoires religieuses et construction nationale. Bethléem entre lieu de mémoire chrétien et ville autonome palestinienne », in Picaudou, N. (dir.), *op. cit.*, p. 139-171.

Appadurai, A. (ed.), 1995, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press.

‘Arûrî, M., 1994, « Al-nizâm al-niqâbî la-l-quwwa al-‘âmila al-filastîniyya fî-l-arâdî al-muhtalla al-filastîniyya », in Abû Shagr (éd.), *Taqrîr nadwat al-quwwa al-‘âmila fî-l-arâdî al-muhtalla al-filastîniyya*, Jérusalem, mai 1994 (en arabe).

Arrif, A., 1999, « Les compétences citadines à l’épreuve de l’exclusion. L’exemple du bidonville de Ben M’sik à Casablanca (Maroc) », in al-Kadi G., Sidi Boumedine R., Signoles P. (dir.), *op. cit.*, p. 297-317.

Arrif, A., Pascual, J.-P., 2009 (à paraître), articles *bayt* et *dâr* in Coudroy de Lille L., Depaule J.-C., Marin B., Topalov C. (dir.), *Le Trésor des mots de la ville*, Paris, Robert Lafont.

Aubin, E., 2001, « Moïse ou Salah ad-Dîn, pèlerinage religieux, pèlerinage politique en Palestine », *Les Annales de l'Autre Islam*, n°8, (« La Palestine en transitions », numéro coordonné par N. Picaudou).

Aubin-Boltanski, E., 2003, « La réinvention du *mawsim* de Nabi Sâlih. Les territoires palestiniens (1997-2000) », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 123, p. 103-120.

Aubin-Boltanski, E., 2006, « Le folkloriste comme technicien de la mémoire », in Picaudou, N. (dir.), *op. cit.*, p. 115-137.

Aubin-Boltanski, E., 2007, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, EHESS.

Augustins, G., 1990, « Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes », in Jeudy, H. P., (dir.), *Patrimoines en folie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 149-166.

Bahjat, M., Tammîmî R., 1916, *Wilâyat Bayrût, al-qism al-janûbî*, Beyrouth, imprimerie al-Iqbâl.

Baker, F., David, J.-C., 1997, « Le bureau entre audience publique et fonction technique à Alep », in David, J.-C., Taïeb, H., Bekkar, R., (dir.), 1997, *op. cit.*, p. 51-67.

Balazs, G., Pialoux, M., 1996 « Crise du travail et crise du politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, volume 114, n°1, p. 3-4.

Barbe, N., Latouche, S., 2004, *Économies choisies ? Echanges, circulations et débrouille*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Barth, F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Ed. Little, Brown.

Beaud, S., Weber, F., 1997, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.

Beaud, S., Pialoux, M., 1999, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard.

Bekkar, R., David, J.-C., Taïeb, H., (dir.), 1997, *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris-Lyon, L'Harmattan-Maison de l'Orient Méditerranéen.

Bensa, A., 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Revel J. (dir.), *op. cit.*, p. 37-70.

Berchet, J.-C., 1985, *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au 19^e siècle*, Paris, Robert Laffont.

Berry-Chikhaoui, I., Deboulet, A. (dir.), 2000, *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris/Tours, IRMC Karthala-Urbama.

- Bertaux, D., 2005, *Le récit de vie*, Paris, Armand Colin.
- Bertrand, L., 1910, *Le mirage oriental*, Paris, Perrin et Cie.
- Blin, L., 1995, « Les entrepreneurs palestiniens », in Blin, L., Fargues, Ph. (dir.), *op. cit.*, p. 285-297.
- Blin, L., Fargues, Ph. (dir.), 1995, *L'Economie de la Paix au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, Le Caire (CEDEJ).
- Bocco R., Destremau, B., Hannoyer, J. (dir.), 1997, *Palestine, Palestiniens ; territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth, CERMOC.
- Boltanski, L., Bourdieu, P., 1975, « Le titre et le poste : rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Année 1975, Volume 1, numéro 2, p. 95-107.
- Boltanski, L., 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit.
- Boltanski, L., Thévenot, L., 1987, *Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski, L., Thévenot, L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski, L., Chiapello, E., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bonnot, T., 2002, *La vie des objets, d'ustensiles banals à objets de collection*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bontemps, V., 2002 (automne), « Il fait couvre-feu », *Revue d'études palestiniennes*, numéro 85, p. 113-116.
- Bontemps, V., 2008 (printemps), « Vivre à Naplouse », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, numéro 107, p. 54-61.
- Bontemps, V., 2008, « Mémoire et identité locale. L'industrie du savon à Naplouse », in Meulemans D. (dir.), *La mémoire, outil et objet de connaissance*, Paris, Editions Aux Forges de Vulcain, p. 213-235.
- Bontemps, V., 2009, (à paraître) « Transporter en Cisjordanie. Un chauffeur de camion de Naplouse », in al-Husseini, Jalal, Signoles, Aude, (dir.), *op. cit.*
- Botiveau, B., 1999, *L'Etat palestinien*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Botiveau, B., Signoles, A., 2003, « D'une Intifâda l'autre, les quotidiens en Palestine », *Egypte/monde arabe*, n° 6, « D'une intifâda l'autre, la Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 11-18.

Botiveau, B., Conte, E., 2005, « Après Gaza ? », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B. Botiveau et E. Conte, p. 11-37.

Boulanger, P., 1996, *Marseille, marché international de l'huile d'olive. Un produit et des hommes (1725-1825)*, Marseille, imprimerie A. Robert.

Boulanger, P., Buti, G., 2003, Chapitres 1 « Métamorphose commerciale et frémissement manufacturier » et 2 « Les fabriques, soutiens et instruments de l'activité commerciale », in Daumalin X., Girard N., Raveux O., *Du savon à la puce. L'industrie marseillaise du XVII^e siècle à nos jours*, Marseille, J. Laffite.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., Passeron, J.-C., 1967, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton.

Bourdieu, P., 2000 (1^{ère} éd. 1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

Bourmaud, P., 2007, « *Yâ doktôr* » : devenir médecin et exercer son art en « Terre Sainte », une expérience du pluralisme médical dans l'Empire ottoman finissant (1871-1918), thèse de doctorat en histoire, Université Aix-Marseille I.

Bowring, J., 1840, *Reports on the Commercial Statistics of Syria*, London.

Bromberger, C., 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémiotique », *L'Homme*, 19 (1), p. 105-140.

Bromberger, C., 1991, article « monographie », Bonte, P., Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 484-485.

Bucaille, L., 2002, *Générations Intifada*, Paris, Hachette.

Bulle, S., 2001 (décembre), « Les villes palestiniennes entre passé colonial et avenir incertain », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 91, p. 83-91.

Burckhardt, J., 1822, *Travels in Syria and the Holy Land*, London, J. Murray.

Camelin, S., 2000, « *Shihr, une grandissime cité...* ». *Quartiers et organisation sociale dans une ville du Hadramout (Sud-Yemen)*, thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X.

Candau, J., 1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF.

Carlier, O., 1997, « Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne », in Desmet-Grégoire, H., Georgeon F., (dir.), *Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS, p. 177-206.

de Certeau, M., 1990, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris, Gallimard.

Chastel, A., 1986 « La notion de patrimoine », in Nora, P. (dir.), *Les lieux de mémoire. La Nation*, Paris, Gallimard, p. 405-450.

Chatelard, G., 2004, *Briser la mosaïque : les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS.

Claverie, E., Lamaison, P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Hachette.

Le Coran, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 1990.

Coudroy de Lille, L., Depaule, J.-C., Marin, B., Topalov, C. (dir.), *Soixante-quatre mots de la ville. Le Trésor des mots de la ville, une maquette au 1/5^e*, www.lau.cnrs.fr/IMG/pdf/64_mots_de_la_ville.pdf, consulté le 2 octobre 2009.

Cresswell, R., 1983, « Transfert des techniques et chaînes opératoires », *Techniques et culture*, 2, p. 143-164.

Crown, A. D., Faü J.-F., 2001, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'histoire*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Dabbâgh, M., 1974, *Bilâdunâ Filastîn*, Beyrouth.

Dakhliâ, J., 1990, *L'oubli de la cité, la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

Dalman, G., 1939, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh, C. Bertelsman.

Darwaza, M., 1983, *Mi'at 'âm filastîniyya, Muzakkirât wa tasjîlât*, premier volume : 1887-1918, Amman, association palestinienne d'histoire et d'archéologie.

David, J.-C. (avec collaboration de Baker, F., Grandin T., Hreitani M.), 1998, *La suwayqat 'Alî à Alep*, Damas.

Dazi-Héni F., 1994, « La dîwâniyyah, espace exemplaire d'une pratique sociale, lieu de production du prestige », in CERMOC, *Du privé au public : espaces et valeurs du politique au Proche-Orient*, Beyrouth, Collection Cahiers du Cermoc, n°8, p. 47-59.

Debié, F., Fouet, S., 2001, *La paix en miettes. Israël et Palestine (1993-2000)*, Paris, PUF.

Deguilhem, R., 2005, article « wakf », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. XI, Leiden, Brill, p. 95-101.

Depaule, J.-C., 1984, « Territoires de l'urbain et pratiques de l'espace », in Métral J., Mutin G., *op. cit.*, p. 485-488.

Depaule, J.-C., 1990, « *Diwan, mafrag*. Le lieu de la vie sociale masculine dans les maisons-tours de San'a », *Annales islamologiques*, t. 25, p. 389-404.

Depaule, J.-C. (dir.), 1994 (janvier-mars) « Monde arabe, villes, pouvoirs et sociétés », *Maghreb-Machrek*, n° 143.

Depaule, J.-C., 1994, « Deux regards, deux traditions : l'espace domestique perçu par les auteurs anglais et français au Levant », in Panzac D., (dir.) *Les villes dans l'empire ottoman : activités et sociétés*, tome II, Paris, CNRS, p. 189-228.

Depaule, J.-C., 1997, « A propos des salles de réception dans l'Orient arabe », in Bekkar, R., David, J.-C., Taïeb, H., (dir.), *op. cit.*, p. 15-26.

Depaule, J.-C., 1997, « Seigneur, prisonnier et poète », *Communications* n°65, Paris, p. 21-34.

Depaule, J.-C., 2001, « Associations urbaines en pays d'Islam », *Les Annales de la recherche urbaine* n° 89, p. 108-111.

Depaule, J.-C. (dir.), 2006, *Les mots de la stigmatisation urbaine*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Depaule, J.-C., 2008, « Les établissements de café du Caire », *Etudes rurales*, n°180 (« Cafés et caféiers. Singularités et universalité d'une production mondialisée »), p. 245-262.

Destremau, B., 1995, « Formes de mobilisation du travail et petites industries dans les Territoires palestiniens occupés : le cas de la sous-traitance », in Blin, L., Fargues, Ph. (dir.), *op. cit.*, p. 101-116.

Destremau, B., 1997, « Stratégies des entrepreneurs et ressources socio-spatiales : le cas de la branche palestinienne de la confection », in Bocco, R., Destremau, B., Hannoyer, J. (dir.), *op. cit.*, p. 159-178.

Dieckhoff, A., 1989, *Les espaces d'Israël. Essai sur la stratégie territoriale israélienne*, Paris, Balland.

Dieckhoff, A., Leveau, R., 2003, *Israéliens et Palestiniens, La guerre en partage*, Paris, Balland.

Dobry, M., 1992, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Doumani, B., 1994 (February), "The Political Economy of Population Counts in Ottoman Palestine: Nablus, circa 1850", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 1. p. 1-17.

Doumani, B., 1995, *Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, London, University of California Press.

Doumani, B., 1998 (January), "Endowing family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 1., p. 3-41

Dow, M., 1996, *The Islamic Baths of Palestine*, Oxford University Press.

Dozy, R.P.A., 1845, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez Arabes*, Amsterdam, J. Müller.

Dub'î, Z., (non daté) *Madkhal ila a'lâm Nablîs fî al-qarn al-'ashrîn*, Naplouse (sans éditeur).

Fabian, J., 2006 (traduction française), *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis.

Fabian, J., 2006, « L'Autre revisité : réflexions après-coup », repris dans *Le Temps et les autres*, p. 289-313.

Farge A., 1992, *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil.

Farsakh, L., 2005, *Palestinian Labour Migration to Israel. Labour, Land and Occupation*, New York, Routledge.

Firmin, G., Poliakov, L., 1991, *Les Samaritains*, Paris, Seuil.

Fliche, B., 2004, « « La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara, *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1, No. 1 | Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>, consulté le 2 octobre 2009.

Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Geertz, C., 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.

Geertz, C., 1996, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.

Geertz, C., 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête* 6, p. 73-105.

Gerholm T., 1977, *Market, Mosque and Mafrag. Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm, University of Stockholm.

Gilsenan, M., 1990, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle-East*, London, Tauris.

Ginzburg, C., 1980, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion.

Ginzburg, C., 1989, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion.

Goffman, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Minuit.

Goffman, E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

Graham-Brown, S., 1982, « The Political Economy of the Jabal Nablus, 1920-1948 », in Owen, R., (ed.), *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, St Anthony's college, p. 88-176.

Graham-Brown, S., 1980, *Palestinians and their society, 1880-1946: a Photographic Essay*, London, Quartet Books.

Grandin, T., 1986, « La savonnerie traditionnelle à Alep », *Bulletin d'Etudes Orientales*, tome XXXVI, « Etudes sur la ville d'Alep », p. 143-160.

Guillaume, M., 1990, « Invention et stratégies du patrimoine », in Jeudy, H. P. (dir.), *op. cit.*, p. 13-20.

Gutwirth, J., Pétonnet, C. (dir.), 1987, *Les chemins de la ville*, Paris.

Halbwachs, M., 1995 (1^e édition 1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

Halbwachs, M., 1997 (1^e édition 1950), *La mémoire collective*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel.

Hanafî, S., 1997, *Entre Deux Mondes. Les hommes d'affaires palestiniens de la diaspora et la construction de l'entité palestinienne*, Le Caire, CEDEJ.

Hanafî, Sari, 2006, « Palestinian Refugees, Citizenship and the Nation-State », in De Bel-Air, F. (dir.), *Migration et politique au Proche-Orient*, Beyrouth, IFPO, p. 145-162.

Hannerz, U., 1983, *Explorer la ville*, Paris, Minuit.

Hannoyer, J., 1984, « Politique urbaine en Syrie, la ville menacée. Essai sur la citadinité à Deir-ez-Zor », in Métral J., Mutin G., *op. cit.*, p. 331-350.

Hannoyer, J., 1989, « L'hospitalité, économie de la violence », *Maghreb Machrek*, 123, p. 226-240.

Heacock, R., 2002, « Vers une nouvelle épistémologie de l'histoire palestinienne », *Confluences-Méditerranée*, n° 43, p. 13-21.

Helû, M. (sans date), *Qusat medinat-Nâblis*, Amman, Série des villes palestiniennes n°3.

Hivernel, J., 2006, « Bâb al-Nayrab, un quartier d'Alep dans l'informalité », *Etnografica*, vol. X (2), p. 307-317.

al-Husseini, J., 2003, *Dimensions politiques locales de l'assistance humanitaire. L'Office de secours et de travaux des Nations Unies pour les réfugiés de Palestine dans le Proche-Orient (UNRWA) dans le cadre de la construction nationale palestinienne*, thèse de doctorat en relations internationales, Genève.

al-Husseini, J., Signoles, A., 2009 (à paraître), *Entre Etat-nation et diaspora. Les Palestiniens face à l'incertitude*, Karthala-IISMM.

Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit.

Janati, M., 2001, « Que faire de la Médina de Fès ? », *Oriente moderno*, vol. 81, n°2-3, p. 357-371.

Janati, M., 2002, « Les images identitaires à Fès : divisions de la société, division de la ville » in Topalov C. (dir.), *Les divisions de la ville*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 347-372.

Jarrâr, H., 1990, *Jabal al-Nâr, tarîkh wa jihâd*, lieu inconnu.

Jaussen, A., 1927, *Naplouse et son district*, Paris, Geuthner.

Jeudy, H. P., 1986, *Mémoires du social*, Paris, PUF.

Jeudy, H. P., (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Jeudy, H. P., 2008, *La Machine patrimoniale*, Belval, éditions Circé.

Joseph, I., 1997, « Prises, réserves, épreuves », *Communications* n°65, Paris, p. 131-142.

Junaydî, S., 1988, *Al-haraka al-'ummâliyya al-'arabiyya fî Filastîn*, Amman (sans éditeur).

Jungen, C., 2004, *Les jeux de la relation. Ethnographie des élaborations du prestige à Kérak, Jordanie*, thèse d'ethnologie, Université Paris X.

al-Kadi G., Sidi Boumedine, R., Signoles, Pierre (dir.), 1999, *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS.

Kalbûna, A., 1996, *Tarîkh medinat-Nablis*, Naplouse.

Kayal, M., 2002, *Al-taqlîd wa al-tajdîd. Dirâsa 'an al-qita' al-hurfî fî Trâblus*, Beyrouth, publication de l'UNESCO, de la Fondation nationale pour le patrimoine, et la Fondation arabe pour la culture et les arts.

Kazimirski, A., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban.

Kelly, T., 2006, *Law, Violence and Sovereignty among West Bank Palestinians*, Cambridge University Press.

Khalidi, R., 2003, *L'identité palestinienne, La construction d'une conscience nationale moderne*, Paris, La Fabrique.

Khalifa, S., 1976, *Chronique du figuier barbare*, Paris, Gallimard.

Khalifa, S., 1997, *L'impasse de Bab Essaha*, Paris, Flammarion.

Kieser, H. L., 1997: « Le petit monde autour d'un hôpital missionnaire: Urfa, 1897-1922 », in Georgeon, F., Anastassiadou, M., et Dumonet, P., (dir.), *Vivre dans l'Empire Ottoman: sociabilité et relations communautaires*, Paris, L'Harmattan, p. 213-236.

Kimmerling, B., Migdal, J., 1994, *Palestinians, the making of a people*, Cambridge, Harvard University Press.

Kodmani-Darwish, B., 1997, *La diaspora palestinienne*, Paris, PUF.

Lahire, B., 2002, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan.

Lambert, J., 1997, « Le *magyal* yéménite : parole, jeux, et rôles dans l'espace social masculin », in Bekkar, R., David, J.-C., Taïeb, H., (dir.), *op. cit.*, p. 27-50.

Laorthy-Hadji, 1854, *La Syrie, la Palestine et la Judée, pèlerinage à Jérusalem et aux lieux saints*, Paris, Bolle-Lassalle.

Larzillière, P., 2003, « Construction nationale et construction de soi. L'évolution de l'engagement politique des jeunes Palestiniens de la première à la deuxième *intifâda* », *Egypte-Monde Arabe* n°6, « D'une intifâda l'autre. La Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 19-36.

Larzillière, P., 2004, *Etre jeune en Palestine*, Paris, Balland.

Latour, B., 2007, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

Latte-Abdallah, S., 2004, *Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001*, thèse de doctorat sous la direction de Lucette Valensi, Paris, EHESS.

Latte-Abdallah, S. (dir.), 2005, *Images aux frontières ; Représentations et constructions sociales et politiques ; Palestine, Jordanie 1948-2000*, Beyrouth, IFPO.

Laurens, H., 1998, *Le retour des exilés : la lutte pour la Palestine de 1869 à 1997*, Paris, Robert Laffont.

Laurens, H., 1999-2007, *La question de Palestine*, Paris, Fayard.

Legrain, J.-F., 1988 (1^{er} semestre), « Le pouvoir en Cisjordanie : un combat à quatre », *Bulletin du CEDEJ*, n° 23, Le Caire, CEDEJ, p. 149-182.

Legrain, J.-F., 1991, « Le leadership palestinien de l'intérieur (document Husayni, été 1988) », *Dossiers du Cédej*, Le Caire, CEDEJ, p. 195-227

Legrain, J.-F., 1996, « Autonomie palestinienne : la politique des néo-notables », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, n° 81-82, p. 153-206.

Legrain, J.-F., 1999, « Les Palestines du quotidien. Les élections de l'autonomie, janvier 1996 », *Les Cahiers du CERMOC* n°22, Beyrouth, CERMOC.

Lenclud, G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, numero-9 - *Habiter la Maison* (octobre 1987), [En ligne], mis en ligne le 19 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3195.html>, consulté le 2 octobre 2009.

- Lenclud, G., 2001, « Le patronage politique. Du contexte aux raisons », in Albera, D., Blok, A., Bromberger, C. (dir.), *L'anthropologie de la méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 277-306.
- Lepetit, B., 1995, « Le Présent de l'histoire », in Lepetit B. (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel.
- Lepetit, B., 1996, « De l'échelle en histoire », in Revel, J. (dir.), *op. cit.*, p. 71-94.
- Lepetit, B. Topalov, C. (dir.), 2001, *La ville des sciences sociales*, Paris, Belin.
- Leroi-Gourhan, A., 1964, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.
- Leveau, R., 1995, « Les entrepreneurs au Proche-Orient : mise en perspective politique », in Blin, L., Fargues, Ph. (dir.), *op. cit.*, p. 239-249.
- Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1991, article « maison », Bonte P., Izard M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 434-436.
- Lockman, Z. (ed.), 1994, *Workers and working classes in the Middle East, Struggles, Histories, Historiographies*, New York, SUNY Press.
- Lockman, Z., 1996, *Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press.
- Longuenesse, E., 1995, « Le syndicalisme professionnel en Egypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme », *Egypte-Monde Arabe*, n° 24, Le Caire (CEDEJ), p. 139-187.
- Longuenesse, E., 2007, *Professions et sociétés au Moyen-Orient. Déclin des élites, crise des classes moyennes*, Presses universitaires de Rennes.
- Lussault, M., Signoles, P. (dir.), 1996, *La citadinité en questions*, Fascicule de recherche n° 29 d'Urbama, Tours.
- Macchi, J.-D., 1994, *Les Samaritains : histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, Genève, Labor et Fides.
- Maffi, I., 2001, « Les musées, petites fabriques d'imaginaire », in Bocco, R., Châtelard, G. (dir.), *La Jordanie, le royaume frontière*, Paris, Autrement, p. 153-161.
- Maffi, I., 2004, *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie. Entre histoire dynastique et récits communautaires*, Lausanne, Payot.

Maghreb-Machrek n°186, 2005-2006 (hiver), « Le suicide offensif en Islam », numéro coordonné par F. Dassetto et B. Maréchal.

al-Malki, M., 1994 (été), « Clans et partis politiques dans trois villages palestiniens », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n° 52, Paris, Editions de Minuit, p. 101-126.

al-Malki, M., 2001, « Le système de soutien social informel et les relations de néo-patrimonialisme en Palestine », *Les Annales de l'Autre Islam* n°8, « La Palestine en transition », numéro coordonné par N. Picaudou.

al-Malki, M., 2005, « Surmonter l'intifâda d'al-Aqsâ. Entraide sociale et clientélisme en Palestine », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B. Botiveau et E. Conte, p. 201-217.

Mansour, A., 1989, « Les conditions économiques dans les Territoires occupés », in Mansour, Camille (dir.), *Les Palestiniens de l'intérieur*, Washington DONC, Institut des Etudes Palestiniennes, p. 77-97.

Marcus, G., 1995, « Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography », repris in Marcus, G., 1998, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, p. 79-104.

Mardam-Bey, F., Sanbar, E., (dir), 2001, *Le Droit au Retour, le problème des réfugiés palestiniens*, Paris, Sindbad.

Masrî, M., 1997, *Nâbulsiyyât*, Naplouse, imprimerie Khâled Ibn al-Walîd.

Mathieu, L., 2001, *Mobilisations de prostituées*, Paris, Belin.

Mauss, M., 1950 (8^e édition), *Sociologie et anthropologie*, sixième partie « Les techniques du corps », Paris, PUF.

Médard, J.-F., 1976, « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue Française de Science Politique*, n° 1, vol. 26, Paris, p. 103-131.

Mermier, F., 1996, *Le Cheikh de la nuit. Sana'a, organisation des souks et société citadine*, Arles, Actes Sud.

Métral J., Mutin G., 1984, *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon, Maison de l'Orient.

Métral, J., 1999, « Naplouse et son district : un essai de monographie urbaine », in Chatelard G., Tarawneh, M. (dir.), *Antonin Jaussen. Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth, CERMOC, p. 121-135.

Moore, S. F., 1987, « Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography », *American Ethnologist*, Vol. 14, p. 727-736

Nâbulî, N., 1975, « Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulî », *al-Turâth wa al-Mujtama'* n°4.

- Navez-Bouchanine, F., 1997, *Habiter la ville marocaine*, Paris, L'Harmattan.
- Nimr, I., 1936-1961, *Tarīkh Jabal Nāblus wa al-Balqa'*, Naplouse, imprimerie al-Nasr al-tijâriyya.
- Nora, P., 1984, « Entre Histoire et Mémoire. La problématique des lieux », in Nora P. (dir.), *Les lieux de mémoire. La Nation*, Paris, Gallimard.
- Owen, R., 1993, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, London, Tauris.
- Owen, R., Pamuk, S., 1998, *A History of Middle-East Economies in the Twentieth Century*, London, Tauris.
- Pavlovsky, A., 2000, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, Paris, L'Harmattan.
- Peters, R., 2005, article « wakf », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. XI, Leiden, Brill, p. 65-70.
- Picaudou, N., 1982, « La bourgeoisie palestinienne et l'industrie : étude socio-historique », in Bourgey, A. (dir.), *Industrialisation et changements sociaux dans l'Orient arabe*, Beyrouth, CERMO, p. 347-400.
- Picaudou, N., 1984, « Genèse des élites politiques palestiniennes 1948-1982 », *Revue Française de Science Politique*, vol. 34, n° 2, p. 346-347.
- Picaudou, N., 1989 (janvier-mars), « Pouvoir, société et espace dans l'imaginaire politique palestinien », *Maghreb-Machrek*, n° 123, p. 108-115.
- Picaudou, N., 1997, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire : le drame inachevé*, Paris, Editions Complexe.
- Picaudou, N., 2001, « Identité-mémoire et construction nationale palestinienne », in « La Palestine en transition. Crise du projet national et construction de l'Etat », *Les Annales de l'Autre Islam* n° 8, p. 339-361.
- Picaudou, N. (dir.), 2006, *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala.
- Picaudou, N., Rivoal, I. (dir.), 2006, *Retours en Palestine. Trajectoires, rôle et expérience des returnees dans la société palestinienne après Oslo*, Paris, Karthala.
- Pirinoli C., 2002, « Entre terre et territoire : enracinement de l'identité palestinienne », *Etudes rurales*, n°163-164, p. 91-107
- Pirinoli, C., 2005, « Effacer la Palestine pour construire Israël. Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B.Botiveau et E. Conte, p. 67-85.
- Pirinoli C., 2006, « Jeux et enjeux de mémoire : genre et rhétorique mémorielle durant la commémoration du cinquantenaire de la *nakba* », in Picaudou, Nadine (dir.), *op. cit.*, p. 87-114.

Pitt-Rivers, J., 1983, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore.

Pomian, K., 1990, « Musée et patrimoine », in H. P. Jeudy, *Patrimoines en folie*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme p. 177-198.

Pomian, K., 1998 (janvier-mars), « De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, p. 63-110.

Prost, A., 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris.

Puig, N., 2006, « « Ceux de derrière le cimetière » Appartenances urbaines et stigmatisations à Tozeur (Jérid, Sud-Ouest tunisien) » in Depaule J.-C. (dir.), *op. cit.*, p. 247-269.

Radi, L., 1997, *L'élite palestinienne. Stratégies de survie et modes d'influence : 1967-1997*, thèse de doctorat en sciences politiques, Paris IEP.

Radi, L., 1997, « La famille comme mode de gestion et de contrôle du social chez les élites traditionnelles palestiniennes », in Bocco, R., Destremau, B., et Hannoyer, J. (dir.), *op. cit.*, p. 351-365.

Raymond, A., 1995, « Villes musulmanes, villes arabes : mythes orientalistes et recherches récentes », in Biget, J.-L., Hervé J.-C. (dir.), *Panoramas urbains – Situation de l'histoire des villes*, Fontenay-aux-Roses, Editions de l'Ecole Normale Supérieure, p. 309-336.

Revault P., Santelli, S., Weill-Rochant, C., 1997, *Maisons de Bethléem*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Revel, J., 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard.

Revel, J., 1996, « Micro-analyse et construction du social », in Revel, J. (dir.), *op. cit.*, p. 15-36.

Revue d'Etudes Palestiniennes, 1983 (printemps), *Entretien avec Bassam Al-Shaka'a, maire de Naplouse* (réalisé par Jean-François Legrain), n° 7, p. 3-11.

Rodinson, M., 1980, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro.

Rogers, M. E., 1989, *Domestic Life in Palestine*, Londres, Kegan Paul International.

Romani, V., 2003, « Universités et universitaires palestiniens d'une Intifada l'autre », *Egypte/monde arabe*, n° 6, « D'une intifâda l'autre, la Palestine au quotidien » numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 55-79.

Romani, V., 2005, « Quelques réflexions à propos des processus coercitifs dans les Territoires occupés », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B. Botiveau et E. Conte, p. 251-272.

Romani, V., 2008, *Sciences sociales et coercition : les « social scientists » des Territoires palestiniens entre lutte nationale et indépendance scientifique*, thèse de doctorat en science politique, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III.

Romani, V., 2009 (à paraître) « Coercition administrative et transactions identitaires dans les Territoires occupés », in al-Husseini, Jalal, Signoles, Aude, (dir.), *op. cit.*

Roy, S., 1995, *The Gaza Strip. The Political Economy of De-development*, Washington D.C., Institute for Palestine Studies.

Saïd, E., 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

Salameh, M., 2003, '*Amârat al-masâbin wa 'alâqathâ bil-takhtât al-'imrânî li madînat Nâblus al-qadîma* », mémoire de master d'architecture, université Al-Najâh, Naplouse.

Salim, S. M., 1963, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, Londres, The Athlone Press.

Sanbar, E., 2003, *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard.

Schölch, A., 1993, *Palestine in Transformation 1856-1882. Studies in Social, Economic, and Political Development*, Washington, Institute for Palestine Studies.

Schwint D., 2002, *Le savoir artisan, l'efficacité de la métis*, Paris, L'Harmattan.

Seren-Ateya, H., 2003, « Les mobilités des Palestiniens dans les espaces découpés d'après Oslo », *Egypte/monde arabe*, n° 6, « D'une intifâda l'autre, la Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 95-110.

Seren, H., 2003, *Territorialisation et urbanisation en Palestine ou la production d'un espace entre désirs et contraintes*, thèse de doctorat en géographie, Université de Provence.

Seurat, M., 1985 « Le quartier de Bab Tebbâné à Tripoli (Liban) », in CERMOC, *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, p. 45-86.

Seurat, M., 1989, *L'Etat de Barbarie*, Paris, Seuil.

Sfeir, J., 2006, « Le désastre et l'exode. *Al nakba/al hijra*. Imaginaire collectif et souvenir individuel de l'expulsion de 1948 », in Picaudou, N. (dir.), *op. cit.*, p. 37-59.

Sharabî, H., 1996, *Le néopatriarcat*, Paris.

Sharîf, H., 1999, *Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulî*, Naplouse, publication de la municipalité.

Sharîf, M., 1980, *Le patrimoine culturel palestinien*, Paris, Le Sycomore.

Signoles, A., 2003, « Qu'en est-il du pouvoir local en "conjoncture politique fluide" ? Le cas des municipalités palestiniennes durant l'intifâdat al-Aqsâ », *Egypte-Monde Arabe* n°6, « D'une intifâda l'autre. La Palestine au quotidien », numéro coordonné par B. Botiveau et A. Signoles, p. 37-54.

Signoles, A., 2004, *Municipalités et pouvoir local dans les Territoires palestiniens. Entre domination israélienne et Etat en formation (1993-2004)*, thèse de doctorat en science politique, Université de Paris I.

Signoles, A., 2005, « Gestion des espaces et contrôle politique. Israël au cœur du processus décisionnel local (1993-2000) », *Etudes rurales* n° 173-174, « Palestine », numéro coordonné par B. Botiveau et E. Conte, E., p. 87-107.

Signoles, A., 2006, « Histoire(s), mémoire et ambivalences. Le cas des municipalités palestiniennes dans la lutte nationale », in Picaudou, N. (dir.), *op. cit.*, p. 219-234.

Signoles, P., 1999, « Acteurs publics et acteurs privés dans le développement des villes du monde arabe », in al-Kadi G., Sidi Boumedine, R., Signoles, P. (dir.), *op. cit.*, p. 19-53.

Simmel, G., 1908, « Digressions sur l'étranger », in Grafmeyer, Y., Joseph, Is. (textes traduits et présentés par), 2004, *L'école de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, p. 53-60.

Sirhân, N., 1989, *Mawsû'at al- fulklûr al-filastînî*, Amman.

Strauss, A., 1995, « Une perspective en termes de monde social », in Strauss A., *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, textes réunis par Isabelle Baszanger, Paris, L'Harmattan p. 269-282.

Tâher, 'A., 1947, *Shajarat al-zaytûn. Tarîkhuhâ, amrâduhâ, sinâ'atuhâ* (L'olivier. Son histoire, ses maladies, son industrie), Jaffa (sans éditeur).

Tamari, S., 1991 (winter), "The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 20, n° 2, p. 57-70.

Tamari, S., 1995, « Une citoyenneté en récession : la culture des petites villes de Palestine », *Peuples méditerranéens*, n° 72-73, Paris, p. 283-300.

Trégan, F.-X., 1999, « La question des réfugiés palestiniens au Proche-Orient », *Problèmes politiques et sociaux*, La Documentation Française.

Trompette, P., 2003, *L'usine buissonnière. Une ethnographie du travail en monde industriel*, Toulouse, Editions Octares.

Trotignon, L., 1893, *L'Orient qui s'en va, Egypte - Palestine - Syrie - Constantinople. Notes de voyages*, Paris, Albert Savine.

Trouillot, M. R., 1995, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon press.

Tûqân, F., 1997, *Le rocher et la peine*, Paris, L'Asiathèque.

Urbama, 1986, *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe*, Fascicule de Recherches n° 16 et n° 17, Tours.

Valensi, L., 1992, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des trois rois*, Paris.

Verret, M., 1984, « Mémoire ouvrière, mémoire communiste », *Revue française de science politique*, volume 34, numéro 3, p. 413-427.

Warnier, J.-P. (dir.), 1994, *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan.

Warnier, J.-P., 1999, *Construire la culture matérielle*, Paris, PUF.

Weber, F., 1989, *Le travail à-côté. Etude d'ethnographie ouvrière*, Paris, INRA/Ed. EHESS.

Weber, F., 1991, « L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ? », *Espaces Temps les Cahiers*, 47-48, p. 71-81.

Weber, M., 1995, *Economie et société I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.

Yazback, M., 1997, « Nabulsi Ulama in the Late Ottoman Period, 1864-1914 », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, N°1 (February), p. 71-91.

Zalio, P.-P., 1999, *Grandes familles de Marseille au XXe siècle. Enquête sur l'identité économique d'un territoire portuaire*, Paris, Belin.

Zonabend, F., 1999, *La mémoire longue*, Paris.

Rapports et enquêtes internes

« Taqîm sûq sâbûn zayt zaytûn fî-l-diffa al-gharbiyya wa qita' Ghazza » [Estimation du marché du savon à l'huile d'olive en Cisjordanie et dans la bande de Gaza], enquête de marché conduite en 1999 par la société Masâr, Naplouse.

« Al-azma al-iqtisâdiyya fî Nâblus » [La crise économique à Naplouse], rapport d'une conférence tenue en septembre 2004 par le Centre pour le développement du secteur privé (Markaz tatwîr al-qitâ' al-khâs).

Qobbâj N., 'Abdel Wahâb A., al-Nâbulî M., 2004, « Sinâ'at al-sâbûn al-nâbulî : wadâ'uhâ wa mustaqbaluhâ » (L'industrie du savon à Naplouse : situation et avenir), publication du Centre pour le développement du secteur privé (Markaz tatwîr al-qitâ' al-khâs).

Sites Internet consultés :

Site de United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) : www.ochaopt.org

Site du Centre de développement du secteur privé : www.cpsd.org

Site de Palestine Businessmen Association : www.pba.org

Site de la municipalité de Naplouse : www.nablus.org

Site touristique et informatif sur Naplouse : www.nablusguide.org

Site de Sindyanna : www.sindyanna.com

Site de l'ISO : www.iso.org

A.B. - *The Samaritan News*, mars 2003, périodique de la communauté publié sur Internet www.mystae.com/reflections/messiah/news/samaritannews.html

Site du groupe de tourisme alternatif (Alternative Tourism Group) : www.atg.ps

Site du groupe de tourisme Dîwân Voyages : www.diwanvoyage.com

Site de PADICO : www.padico.com

Site de la bourse palestinienne : www.p-s-e.com

Site du *hadaf* : www.targetinvest.ps

Site de la Fédération des syndicats ouvriers de Palestine (PGFTU) : www.pgftu.org

Site de PASSIA ((The Palestinian Academic Society for the Studies of International Affairs) www.passia.org

Université de Bir Zeit : www.birzeit.edu

Site d'al-Ayyâm : www.al-ayyam.com

Site d'al-Quds : www.alquds.com

Site de Haaretz : www.haaretz.co.il/eng

Articles de presse

« Sinâ'at al-sâbûn fî madînat Nâblus » [L'industrie du savon dans la ville de Naplouse], al-Fajr, 10 décembre 1986.

« Man sayanqiz al-sâbûn al-nâbulî min al-ghazu al-ajnaî ? » [Qui sauvera le savon de Naplouse de l'invasion étrangère ? »], al-Ayyâm, 29 juin 2005.

« Dans Naplouse, laboratoire de la troisième Intifada », Benjamin Barthe, *Le Monde Diplomatique*, juillet 2005.

“Who wants to buy shares when bullets are flying?”, *Haaretz* 27 mai 2007.

« Circuit « politique » en Cisjordanie », *Le Monde*, 11 juillet 2008.

Sur Internet

« Sâbûn Nâblus, safîr al-turâth al-filastîni » [Le savon de Naplouse, ambassadeur du patrimoine palestinien)], 22 septembre 2005, www.islamonline.net.

Archives

Archives ‘Abd al-Hâdî privées : correspondance entre la compagnie ‘Abd al-Hâdî (marque al-Baqara) et son agent égyptien Bâzir’a, 1948-1950.

Archives privées du Hajj Musbâh al-Nâbulî (conservées à la savonnerie Badr par le Hajj Mo‘âz al-Nâbulî).

Archives de la municipalité de Naplouse : licences et renouvellements de licences d'exploitation des savonneries et, de 1924 à 1951.

Archives du syndicat des ouvriers des savonneries, Fédération générale des syndicats de Palestine, Naplouse.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	5
REMERCIEMENTS.....	7
NOTES ET AVERTISSEMENTS.....	11
NOTE SUR LA TRANSCRIPTION	11
NOTE SUR LA TRADUCTION	12
INTRODUCTION	21
La savonnerie à Naplouse : un décentrage par rapport au politique	24
Construire la savonnerie en objet de recherche	27
Une approche du patrimoine « par le bas »	28
Le monde de la savonnerie	31
La savonnerie Tûqân : un lieu d'observation privilégié	34
Un espace singulier.....	34
Conditions de la recherche et relations d'enquête.....	38
La vie d'une savonnerie : (ré)orientations de l'enquête, questions de méthode	39
Le rapport au passé : temps de l'Histoire, temps de l'enquête	42
Présent et passé : temps de l'enquête, temps de l'écriture	44
PREMIERE PARTIE.....	49
LE PATRIMOINE AU QUOTIDIEN.....	49
Le(s) lieu(x) de la savonnerie : haut et bas.....	51
Une division fonctionnelle.....	52
... des espaces hiérarchisés et cloisonnés.....	53
CHAPITRE 1. LA VIE D'UNE SAVONNERIE (1). UNE INDUSTRIE TRADITIONNELLE EN PERIODE DE CRISE	59
1. LA SOCIETE HAFEZ WA 'ABD AL-FATTAH TUQAN	59
1°) <i>Une société familiale</i>	60
2°) <i>Le staff : Abû Amjad et Diana</i>	67
2. LE FONCTIONNEMENT DE LA SAVONNERIE : INGREDIENTS ET DEBOUCHES	70
1°) <i>Les ingrédients du savon</i>	71
A. De l'huile palestinienne à l'huile italienne.....	71
B. (...) et du <i>qelî</i> à la soude.....	76
C. Les difficultés de transport (1) : le chemin de l'huile	77
2°) <i>Les débouchés du savon</i>	81
A. Un marché très restreint	81
B. Les difficultés de transport (2) : la vente hors de Naplouse et les chemins de l'exportation	85
3. ENTRE LE HAUT ET LE BAS, PORTRAIT D'UN PERSONNAGE-CLE : LE CHAUFFEUR AHMAD DWEIKAT	89
1°) <i>La trajectoire d'Ahmad</i>	91
A. Avant 2002 : une période « en or »	93
B. Après 2002 : des difficultés croissantes.....	95
Des checkpoints, permis et bouclages.....	96
2°) <i>Maîtriser la situation : la « connaissance »</i>	103
A. « Se débrouiller » : anticiper	104
B. « Se débrouiller » : s'arranger	105
La protection.....	106
C. Connaître et maîtriser : Abû Ziyâd	107
3°) <i>La crise du pont (1)</i>	111
CHAPITRE 2. HIFAZ, HIMAYA (PRESERVATION, PROTECTION) : ENJEUX SYMBOLIQUES, ENJEUX ECONOMIQUES	115
1. PRESERVER... ..	115
1°) <i>Les modes de gestion : un fonctionnement « à l'ancienne » ?</i>	115
A. La division traditionnelle des marchés	116
B. Un problème de générations traduit en un problème de « mentalité »	119
C. Un « porte-à-faux » dans la gestion de l'entreprise ?	124

2°) Savonneries et stratégies commerciales	130
Les ouvriers égyptiens (1)	133
3°) « 'aïb » : savonnerie et nom de famille.....	136
A. La savonnerie Ya'ish : la savonnerie « pour le nom »	138
B. Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (1) : un « expert » du savon	142
C. Une industrie « de protection » ?	145
2. ... OU PROTÉGER LE SAVON DE NAPLOUSE ?	148
1°) Savon de Naplouse et concurrence étrangère (1) : protéger ?.....	148
A. La <i>nakba</i> du savon : la <i>hasaniyya</i>	150
B. La <i>nakba</i> du savon : taxes et prix de l'huile	153
2°) Développer le savon de Naplouse : un problème de « mentalité » ?	155
A. Savon de Naplouse et concurrence étrangère (2) : le point de vue d'Antonin Jaussen	156
B. Mécanisation et authenticité.....	157
1. « Ça n'a pas marché »	158
2. Mécanisation du savon vert : des tentatives avortées	161
C. Le savon de Naplouse, un produit authentique ?	162
CHAPITRE 3. SAVONNERIE ET REPRESENTATIONS. LE SAVON DE NAPLOUSE, UN VESTIGE DU PASSE ?	165
1. L'INDUSTRIE DU SAVON COMME <i>TURATH</i> : L'AMBIVALENCE DU PATRIMOINE SAVONNIER.....	166
1°) Tradition et autorité sociale : le rôle des folkloristes.....	166
Le fascicule de Husâm Sharîf	167
2°) 2002 : un regain d'intérêt pour le turâth savonnier.....	168
3°) La savonnerie à Naplouse : un turâth local.....	171
2. SAVON DE NAPLOUSE ET HISTOIRE(S) LOCALE(S) : UN « SAVOIR-DIRE » SUR L'INDUSTRIE DU SAVON.....	173
1°) Autour des ingrédients du savon.....	176
A. Un savon « béni de Dieu » : un produit de l'olivier.....	176
B. Le <i>qelî</i> : Naplouse comme carrefour commercial	179
2°) Savonneries et économie citadine.....	180
3. SAVON DE NAPLOUSE ET ART DE VIE.....	184
1°) Une reconstruction idéalisée	184
2°) Petites savonneries, conditions économiques et « modernité »	190
3°) « Il faut comprendre ce savon »	194
A. Le savon de Naplouse, un produit cher ?	194
B. Savon de Naplouse, qualités ou défauts ?	196
C. Une industrie négligée ?	202
4. « REFAIRE » DU SAVON	206
1°) Un retour à l'authentique ? Le Hajj Mo'âz al-Nâbulî (2).....	207
2°) Une « sortie » par l'exportation ?	210
CHAPITRE 4. MUJTABA TBEILA : UN PIONNIER DU SAVON ?	213
1. L'USINE DE MUJTABA	214
2. LA SAVONNERIE : UNE HISTOIRE FAMILIALE.....	218
« Ma première tabkha de savon ».....	219
« Mon père a refusé »	220
3. LES PETITS SAVONNIERS, UNE CONCURRENCE FEROCE	221
4. LES DEBUTS DE LA « CREATION ».....	223
« L'aventure Sindyanina ».....	224
L'échec sur le marché local et la solution en Israël.....	226
5. LA « NICHE » DE MUJTABA	230
6. AUJOURD'HUI : UN TRAVAIL EN DECLIN.....	231
Conclusion de la première partie	235
Une préservation « sentimentale » ?	235
DEUXIEME PARTIE.....	237
LA VIE D'UNE SAVONNERIE (2). LES SEANCES D'AMIN : PATRIMOINE ET PRATIQUES DE SOCIABILITE	237
La <i>dîwâniyya</i> (1).....	239
Un modèle : le bureau- <i>madâfa</i>	240
Les représentations et leurs registres	242
Le bureau d'Amîn comme observatoire de la notabilité locale.....	243

CHAPITRE 5. LES SEANCES D'AMIN COMME REPRESENTATION	245
1. DU DECOR	245
1°) <i>Le bureau du directeur : un espace séparé</i>	246
Une différence de fonction et de qualification	246
2°) <i>Le(s) bureau(x) d'Amîn, un espace dédoublé ?</i>	249
A. La pièce-bureau : les apparences de la fonction	249
B. La coulisse et la scène	252
C. Le meuble-bureau d'Amîn, un espace mitoyen	254
2.... ET DU REPERTOIRE : LA SOCIABILITE DES SEANCES	257
1°) <i>Du fonds régional</i>	257
A. Les « pratiques du bureau-madâfa »	258
B. « A propos des salles de réception dans l'Orient arabe » : la logique du <i>sadr</i>	260
2°) <i>... à l'appartenance nâbulsië</i>	262
A. La <i>dîwâniyya</i> (2)	263
B. Les <i>dîwân</i> -s à Naplouse	266
C. Les séances, des lieux où on parle	268
D. ... sur les autres ?	269
E. Faire des ragots (<i>al-istighâba</i>) : un « hobby » nâbulsi ?	270
3°) <i>Qui venait s'asseoir chez Amîn ? Les membres des séances</i>	273
Les habitués	274
Les Samaritains	275
3. LE TON DES SEANCES	280
1°) <i>A propos du ahlân wa sahlân : l'entre-soi et l'étranger</i>	280
2°) « Entrées en matière »	285
A. Entrer, saluer, se moquer	285
B. Paysan et citadin	287
CHAPITRE 6. LA FIN D'UNE EPOQUE ? (1).....	291
1. LES « AFFAIRES DU TEMPS »	291
1°) « <i>Aujourd'hui, on n'entend parler que des actions...</i> » (<i>Amîn Tûqân</i>)	291
Le <i>hadaf</i> (Target for Investment and Securities)	295
2°) <i>La « situation »</i>	297
2. LE POUVOIR D'AMIN TUQAN	300
1°) <i>Un notable « à l'ancienne » ?</i>	300
2°) <i>La wasta d'Amîn Tûqân</i>	303
3°) <i>La crise du pont (2). Amîn Tûqân : un pouvoir « au niveau local »</i>	306
Ghassân al-Shakâ'a : « l'homme fort » de Naplouse ?	307
2. « QUAND NAPLOUSE ETAIT NAPLOUSE »	312
1°) <i>Boire, manger : les brunchs d'Amîn</i>	312
2°) <i>Les « rijâlât »</i>	318
3°) « <i>Sukkân Nâblis al-asliyyîn</i> »	321
A. <i>Mukhayyamjî-s, zu'rân</i> (1) : le point de vue d'Amîn Tûqân	323
B. <i>Mukhayyamjî-s, zu'rân</i> (2) : le point de vue d'Ahmad Dweikât	325
4°) <i>Naplouse, Ramallah</i>	328
<i>Conclusion de la deuxième partie</i>	331
TROISIEME PARTIE	335
LES OUVRIERS DES SAVONNERIES DE NAPLOUSE : UN METIER EN VOIE D'EXTINCTION ?	335
La représentation des ouvriers : le discours de la tradition	337
Le rapport au <i>turâth</i> : une fondamentale ambivalence	341
L'extinction d'un groupe social ?	342
CHAPITRE 7. L'HISTOIRE SAVONNIERE AU PRISME DES MODELES OUVRIERS	347
1. AVANT LA NAKBA : LE MODELE DE LA TRANSMISSION FAMILIALE	348
1°) <i>L'organisation traditionnelle du travail : hiérarchie ouvrière et monopoles familiaux</i>	349
Les ouvriers égyptiens (2)	351
2°) <i>Garder la profession familiale</i>	352
Le processus d'apprentissage	354
3°) <i>Des catégories de savoir-faire : l'expérience et la technique</i>	359
A. En bas : l'expérience (<i>al-khibra</i>)	359
B. En haut : l'art ou technique (<i>al-fann</i>)	361

Les <i>tbeiliyya</i> et les ouvriers égyptiens (3) : « <i>al-‘ummâl al-fanniyyîn</i> » (les « ouvriers artistes »).....	366
2. APRES LA <i>NAKBA</i> . CONTRAINTE ECONOMIQUE, CHOIX TACTIQUE : UN MODELE DIALECTIQUE.....	367
1°) <i>Le contexte : des transformations dans les familles du savon</i>	367
L'introduction du savon vert	369
2°) <i>Une période florissante</i>	372
A. « <i>Mu'allmî</i> [mon maître] » : la transmission sans la famille	372
B. 1967 : rupture ou reconfiguration ?	375
C. Des ouvriers devenus petits fabricants	379
3. « JE N'AI TROUVE QUE ÇA DEVANT MOI » : UN TRAVAIL PAR DEFAUT	381
1°) <i>Abû Sâlim, Mohannad</i> : « <i>ma fish badîl</i> » (<i>il n'y a pas d'alternative</i>).....	381
2°) <i>Le savon</i> : « <i>travail d'appoint (shughul idâfî)</i> » ?	385
Shâher (1): trouver une alternative (<i>badîl</i>).....	386
CHAPITRE 8. DES MICRO-MONDES AU TRAVAIL.....	393
1. « <i>HAZIHI MAMLAKA WA HAZIHI MAMLAKA</i> ». EN HAUT ET EN BAS, DEUX « ROYAUMES » DIFFERENTS	395
1°) <i>Le haut et le bas : une hiérarchie héritée mais contestée</i>	395
A. Des frictions entre le haut et le bas (1).....	397
En bas : un travail simplifié et « modernisé »	399
B. « Ce travail, on en sort soit à l'hôpital, soit au cimetière » : les risques du métier.....	400
1. En bas : le danger (<i>khatar</i>)	401
2. En haut : la fatigue (<i>ta'b</i>)	405
2°) <i>La continuité du paternalisme</i>	406
A. Des arrangements entre ouvriers.....	406
B. Des frictions entre le haut et le bas (2).....	408
C. La comparaison avec Israël.....	410
D. « <i>Fakhri</i> a été viré » ... : les droits du travailleur ?	412
2. RETOUR SUR UN EPISODE D'HISTOIRE SOCIALE PALESTINIENNE : LE SYNDICAT DES OUVRIERS DES SAVONNERIES A NAPLOUSE.....	415
1°) <i>Les difficultés de la parole</i>	416
2°) <i>Quel syndicat des ouvriers des savonneries ? Le schisme syndical</i>	418
3°) <i>Des essais d'organisation ouvrière</i>	420
A. 1957 : le « premier syndicat »	420
B. 1970 : le premier jour de congé	423
4°) <i>Le syndicat des ouvriers des savonneries : un syndicat « parallèle » ?</i>	424
A. La persistance des relations personnelles.....	424
B. Le contexte politique : les « aides » et le comité conjoint (<i>al-lajna al-mushtaraka</i>).....	428
5°) <i>Une zone d'ombre de la mémoire ?</i>	431
A. Une situation apparemment bloquée.....	431
B. En situation d'entretien : une reconstruction de la mémoire syndicale	435
CHAPITRE 9. L'AMBIVALENCE DE LA MEMOIRE OUVRIERE.....	439
1. DISCOURS DE MEMOIRE.....	440
1°) <i>Le passé au présent : mish zayy awwal</i>	441
A. Avant la <i>nakba</i> : abondance et difficulté du travail	441
B. Les « Jordaniens » : « une période en or »	442
2°) <i>Légende professionnelle, légende familiale : le 'amm et les ouvriers égyptiens</i>	448
« <i>'amm al-sinâ'a</i> » : l'oncle de l'industrie.....	450
2. USAGE(S) DE LA MEMOIRE ET PRESENTATION DE SOI	453
1°) <i>Un rejet du savon ?</i>	453
2°) <i>Mémoire des techniques : une mémoire « intragénérationnelle » ?</i>	456
Le <i>qelî</i> : une mémoire perdue ?	457
3°) <i>Pratiques du souvenir, arts de la mémoire</i>	461
Le savon parfumé, entre pratique économique et art de la mémoire.....	466
<i>Conclusion de la troisième partie : pour les ouvriers des savonneries, quel turâth ?</i>	471
QUATRIEME PARTIE.	473
LA SAVONNERIE SANS AMIN : PATRIMOINE ET POUVOIR FAMILIAL	473
La fermeture de la savonnerie Masrî : la victoire d'une logique de profit ?	476
La savonnerie sans Amîn comme moment d'histoire.....	478
Des conséquences à plusieurs échelles	479
CHAPITRE 10. LA VIE D'UNE SAVONNERIE (3). L'ABSENCE D'AMIN : UN CHANGEMENT D'AMBIANCE A LA SAVONNERIE TUQAN.....	481

1. L'INTERIM D'ABU AMJAD (1) : UN CHANGEMENT DANS LES MODES DE GESTION	482
1°) <i>Les tentatives d'Abû Amjad : nouveaux marchés, nouveau savon ?</i>	483
2°) <i>Des nouvelles normes pour le travail : le brevet de qualité (shihâdat al-jawda)</i>	485
A. Le « dossier de qualité » (<i>malaff al-jawda</i>)	486
Réglementer le travail ouvrier ?	487
B. Démarches d'Abû Amjad, critiques de Diana	489
2. L'INTERIM D'ABU AMJAD (2) : L'ADIEU AU PATERNALISME	492
1°) <i>Shâher (2). Une sourde opposition à Abû Amjad</i>	493
2°) <i>La wasta de Diana (1)</i>	494
CHAPITRE 11. LE POUVOIR DE FARUQ TUQAN	499
1. LE DISPOSITIF MIS EN PLACE POUR AMIN	499
1°) <i>Mes visites à Hertzliyya : la luxueuse convalescence d'Amîn Tûqân</i>	500
A. Première visite	500
B. Deuxième visite	502
2°) <i>La préparation du retour d'Amîn</i>	503
2. « MISTER TUQAN » : UN « PIVOT » ?	506
1°) <i>Rencontrer Farûq Tûqân</i>	507
2°) <i>L'entretien avec le big boss. Farûq Tûqân, entre insider et outsider</i>	510
A. Un <i>turâth</i> familial en sursis	510
B. La nouvelle génération : les intérêts sont ailleurs	512
3. LE POUVOIR DE FARUQ TUQAN : L'IMPORTANCE DE L'ANCRAGE LOCAL	514
1°) <i>La mobilité, caractéristique du pouvoir du pivot</i>	515
La « nationalité utile »	517
2°) <i>L'instrumentalisation du local</i>	518
A. Un fonctionnement clientéliste	518
B. La <i>wasta</i> de Diana (2)	521
C. Des « sédentaires » sur place : le <i>staff</i> de Farûq Tûqân	525
EPILOGUE. UN DEUIL DANS LA « VIE » DE LA SAVONNERIE : LE DECES D'AMIN TUQAN... 529	
1. LA CRISE CARDIAQUE D'AMIN	530
1°) <i>La famille mobilisée</i>	532
2°) <i>Une impossible dissimulation</i>	533
3°) <i>Organiser le transfert d'Amîn</i>	536
2. LA MORT D'AMIN TUQAN : LA FIN D'UNE EPOQUE (2) ?	537
<i>Conclusion de la quatrième partie</i>	543
CONCLUSION	549
Savonneries, tradition et patrimonialisation	551
Les séances d'Amîn : patrimoine et lieux de mémoire	552
Les ouvriers des savonneries : l'ambiguïté du patrimoine	554
Nostalgie de la fin d'un monde, nouvelle(s) centralité(s) ?	557
GLOSSAIRE	561
(1) <i>Les mots de la savonnerie</i>	561
(2) <i>Mots de la vie quotidienne</i>	564
ANNEXE 1. LES FILS DU HAJJ TAHER AL-MASRI ET DU HAJJ AHMAD AL-SHAKA'A.....	571
ANNEXE 2. LES OUTILS DE FABRICATION DU SAVON	573
ANNEXE 3. LA REGULATION DU PASSAGE A LA FRONTIERE JORDANIENNE.....	575
ANNEXE 4. LES SAVONNERIES DE NAPLOUSE ET DE LA VIEILLE VILLE.....	577
ANNEXE 5. SAVON BLANC ET SAVON VERT	583
ANNEXE 6. VENTES DE LA SAVONNERIE MASRI (EN TONNES) 1975-2006	585
ANNEXE 7. QUELQUES PERSONNALITES NABULSIENNES	587
ANNEXE 8. LE PROCESSUS D'OSLO EN BREF	593
BIBLIOGRAPHIE	595

Table des cartes

Carte 1. Israël et les Territoires occupés palestiniens	13
Carte 2. Les divisions administratives de Cisjordanie et de Gaza	15
Carte 3. Naplouse et ses camps	17
Carte 4. La vieille ville et le Dawwâr.....	19
Carte 5. Le Bilâd al-Shâm à l'époque ottomane	72
Carte 6. Jabal Nablus vers 1850	73
Carte 7. Le régime d'Oslo II (1995).....	80
Carte 8. La Cisjordanie à l'époque jordanienne (1949-1967).....	83
Carte 9. La Cisjordanie après 2002 : contrôle et fragmentation du territoire.....	86
Carte 10. Naplouse, une ville enfermée	97
Carte 11 Fragmentation du territoire et restrictions de mouvement des habitants de Naplouse en 2006	100
Carte 12. La division traditionnelle des marchés	117
Carte 13. La route d'Ariel	501

Table des photographies

Photo 1. Le Dawwâr en 2006 avec le nouveau Mall en construction.....	47
Photo 2. La savonnerie Tûqân, 2005	48
Photo 3. Les étals devant la savonnerie Tûqân, 2005	48
Photo 4. Le chauffeur Ahmad Dweikât devant la savonnerie Tûqân, avril 2005.....	90
Photo 5. « L’adaptation » pour l’exportation au pont Allenby :	102
Photo 6. <i>Idem</i>	102
Photo 7. La savonnerie Tûqân dominée par le Mall en construction.....	123
Photo 8. Rue des savonneries.....	186
Photo 9. Savonnerie de la vieille ville. Sur la porte, des affiches de « martyrs ».....	186
Photo 10. Savonnerie Tûqân dans la vieille ville.....	187
Photo 11. Savonnerie Ya’îsh dans la vieille ville	187
Photo 12. Le nouveau savon Badr du Hajj Mo’âz al-Nâbulî	209
Photo 13. Les machines, la fierté de Mujtaba Tbeîla.....	216
Photo 14. Le savon al-Wardât (les fleurs)	216
Photo 15. Le bureau du directeur, à droite de la porte d’entrée, surélevé de deux marches.	249
Photo 16. Hâfez Tûqân et fils (Dawwûd, Khalîl, Qadrî)	251
Photo 17. ‘Abd al-Fattâh Tûqân et fils (Nimr, Ibrahîm, Ahmad)	251
Photo 18. Photos dans le bureau du directeur.	252
Photo 19. L’huile est arrivée.....	253
Photo 20. Le meuble-bureau d’Amîn.....	256
Photo 21. Au fond de la pièce du bas, près des cuves, une délégation de soutien au peuple palestinien visite la savonnerie.	256
Photo 22. <i>Bayt Filastîn</i> : la villa de Munîb al-Masrî	331
Photo 23. Un ouvrier verse le savon à la savonnerie Tûqân.....	335
Photo 24. La télévision locale à la savonnerie Shaka’a	339
Photo 25. <i>Idem</i>	339
Photo 26. A la savonnerie Tûqân, les ouvriers posent pour la photo.....	340
Photo 27. La cuisson à la savonnerie Masrî.....	357
Photo 28. <i>Idem</i>	357
Photo 29. La cuisson à la savonnerie Tûqân.....	358
Photo 30. Le <i>mixer</i>	358
Photo 31. Samîr enlève de l’eau concentrée de la cuve et rajoute de l’eau claire	358
Photo 32. Tamponner.....	364
Photo 33. ... tamponner.....	364
Photo 34. ... et découper.....	364
Photo 35. Monter les <i>tanânîr</i>	365
Photo 36. Les <i>tanânîr</i>	365
Photo 37. Emballage à la savonnerie Tûqân.....	394
Photo 38. Les enfants du gardien emballent le savon avant d’aller à l’école	394
Photo 39. Un ouvrier du bas remplit les seaux	403
Photo 40. Les ouvriers du <i>bast</i> montent à l’étage.....	403
Photo 41. ... seau à l’épaule.....	403
Photo 42. Une feuille de papier est étalée sur le <i>mafrash</i>	404
Photo 43. ... puis le savon est versé manuellement.....	404
Photo 44...et étalé par un ouvrier de découpe	404
Photo 45. Le savon rond de Mohannad, en train de sécher.....	469
Photo 46. Le savon rond, prêt à la vente.....	469

Photo 47 Des tentatives pour normaliser le <i>bast</i> à la savonnerie Tûqân.....	489
Photo 48. Le brevet de qualité PS du savon Muftâhayn (standard ISO).....	545
Photo 49. Le savon Muftâhayn PS 062.....	545

Table des schémas

Schéma 1. La savonnerie Tûqân en bas	56
Schéma 2. La savonnerie Tûqân en haut	56
Schéma 3. La famille Tûqân	63
Schéma 4. Le conseil d'administration Tûqân.....	64
Schéma 5. Le petit cercle autour d'Amîn.....	277

Table des documents

Document 1. Le Dawwâr, fin des années 1950. Au fond, la savonnerie Tûqân	47
Document 2. Affiches pour les savonneries Faysal et Fathî Nabulsî, et Ahmad al-Shaka'a.	134
Document 3. Des marques de savon de Naplouse	152
Document 4. Publicité pour l'usine Shemen d'huile et de savon.....	154
Document 5. L'opération du <i>bast</i> à la savonnerie Shaka'a, au début du siècle	171
Document 6. La fumée d'une savonnerie de la vieille ville, vue du quartier Est, dans les années 1950.....	189
Document 7. La couverture du numéro de <i>This Week in Palestine</i> consacré à Naplouse (mai 2007).....	200
Document 8. Le calendrier de la banque Palestine en 2007.....	202
Document 9. Des savons faits par Mujtaba.....	229
Document 10. « <i>Hobbys</i> nâbulsîs. Le narguilé... et les ragots ! » (Source : <i>Nabulsiyyât</i> ...)	272
Document 11. « La <i>knâfa</i> ... le savon... et autres choses de Naplouse » (source : <i>idem</i>).....	272
Document 12. Emballage du savon à la savonnerie Shaka'a, années 1920.	350
Document 13. Balayer et quadriller... ..	363
Document 14. Les marques Muftâhayn et Shâkûshayn : coïncidence ou contrefaçon ?	463
Document 15. La couverture du livret sur le secteur industriel pour la conférence des investisseurs en Palestine, novembre 2008	548

Table des tableaux

Tableau 1. Tableau comparatif des exportations de la savonnerie Tûqân (en tonnes).....	84
Tableau 2. Tableau comparatif des ventes locales (en tonnes).....	85

